

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١١٦)

فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر

طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية

الدكتور جلول مقورة



فلسفة التواصل
في الفكر العربي المعاصر

طه عبد الرحمن وناصيف نصار

بين القومية والكونية



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١١٦)

فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر(*)

طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية

الدكتور جلول مقورة

(*) في الأصل أطروحة قدمت لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد نوقشت وأجيزت بتاريخ ٤ حزيران/يونيو ٢٠١٤.

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

مقورة، جلول

فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية/جلول مقورة.

٢٧٢ ص. (سلسلة أطروحات دكتوراه؛ ١١٦)

ببليوغرافية: ص ٢٥٧ ـ ٢٦٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-995-1

١. الفلسفة العربية. ٢. التراث الثقافي. ٣. الحداثة. ٤. علم الكلام. ٥. عبد الرحمن، طه. ٦. نصار، ناصيف. أ. العنوان. ب. السلسلة.

181.9

العنوان بالإنكليزية

Philosophy of Communication in the Contemporary Arab Thought
Taha Abdul Rahman and Nassif Nassar: Nationalism vs. Globalism

By Jelloul Maqoura

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، آب/أغسطس ٢٠١٥

إهـــداء

أبي وأمي...

رغم أنكما فارقتماني وتركتماني، قبل أن تحضرا نجاحي الكبير الذي كان حقيقة بتوفيق الله، ولكنه كان أيضاً بكما ورجوته لكما.

ولذلك أقول:

إن عملي هذا وإن تُقُبِّلَ عند ربي فهو كله لكما...

ولأنكما انتظرتما «محمداً» الحفيد بأمل وغادرتما بألم من دون أن ترياه، فقد جعلت هذا البحث فضاء يجمعكما به.

المحتويات

القسم الثاني
ناصيف نصار: من التصارم الأيديولوجي إلى التواصل الفلسفي

خلاصة الكتاب

مقدمة

بين فهم ينطلق من الذات، وفهم يتجه إليها، تجد فلسفة التذاوت، بشكلها العام، نفسها مرتبطة بتلك العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، هذا الآخر الذي يتأرجح مفهومه بين السلب والإيجاب، بين الإثبات عن طريق النفي أو العكس، ولكنه يعبّر باستمرار عن ذلك التلازم بين القراءتين، فنحن بحاجة دائماً إلى قراءة مزدوجة، لأن كلّ نظرة إلى الذات تنطوي على نظرة إلى الآخر، والعملية مقلوبة أيضاً، مع ملاحظة أن الآخر ليس جوهراً ثابتاً، ولا يمكن أن يمثل حالة ثابتة، فهو محكوم بسيرورة تاريخية متغيّرة، إذ لا يمثل حالة واحدة متحدة لا تقبل التفكيك، وإنما هو حالة متنوعة.

المسألة بالنسبة إلى الدارس، والمفكر، والفيلسوف العربي، تطرح خاصة على المستوى الحضاري من خلال محاولة تحديد المسافة التي تفصله عن الآخر الغربي، الآخر الحداثي، إما بمحاولة تجاوز المسافة واحتضانه، وإما بمعاداته وإدانته، ولأن معرفة الذات العربية أو الإسلامية لذاتها مرتبطة بالآخر، فإن فهم طبيعة العلاقة التي تربطها بالغرب لأجل تحديد المسافة التي تفصلها عنه، يعدّ اليوم أمراً ضرورياً، فالدعوة إلى التفكير في أوضاع الفكر العربي المعاصر تحت مقولة الصراع أو التواصل، محكومة بعلاقة العالم العربي، أو الإسلامي، بتاريخه وإنيته، وكذا علاقته براهنية مشدودة إلى ذلك الأنموذج الغربي.

وحتّى لا تُترَك المبادرة لأي رأي غير مؤسس ومتطرف، من هنا أو هناك، فإن الحاجة إلى ممارسة فلسفية وتنظيرية لأجل فهم، وتحليل، وتفسير، ونقد، شكل الاتصال والتواصل الداخلي والخارجي، أضحت حتمية لتأسيس فلسفة للتواصل لا تقوم على الأحكام المسبقة، وإنما تقوم على الدخول في حوار حضاري، وفلسفي، وعقلاني، وأخلاقي هادف للوصول إلى تواصل فعلي يتمأسس على الوضوح والاحترام المتبادل.

لقد وضعت الفلسفة نفسها منذ بدايتها في شكل حوار، والملاحَظ أن العصر اليوم يكتشف من جديد أهمية الحوار والتواصل، لا في المستوى الثقافي العام فقط، بل كذلك في المستوى الفلسفي نفسه، إلى درجة أن هناك من أصبح يعادل بين الفلسفة والتواصل معادلة محيّرة جداً.

قد يتضمّن الإقرار بانتماء نصّ من النصوص، أو فكرة من أفكار المفكرين العرب المعاصرين، إلى دائرة القول الفلسفي بصورة عامة، والتأسيس لفلسفة للتواصل، نوعاً من المجازفة لاعتبارات تتعلّق أساساً ـ على الأقل بالنسبة إلينا ـ بمفهوم فلسفة التواصل كنظرية حضارية، وفلسفية، وعلمية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ولغوية، لكننا لا نملك إلا أن نجازف حتّى نتمكّن من التموقع لأجل الفهم، وفهم الفهم، أي تكوين صورة عن الأنا وعن الآخر، والتعرّف إلى ذواتنا في مرآة غيرنا، تمكننا من الدخول في نقاش فلسفي، وحضاري، وإنساني، وعالمي، من أجل إرساء ثقافة الإنسان الأخلاقي، والمحاور، والباحث عن الحقيقة أينما كانت؛ كلّ ذلك يحيلنا على الحديث عن تجاوز مدلول الاتصال بكلّ ما فيه من جمود، وسطحية، وعفوية، إلى التواصل بكلّ ما فيه من حركة، وعمق، وقصدية.

أولاً: التواصل وجدلية القومي والكوني

في الاستعمالات المعرفية والعملية باللغة العربية، هنالك مصطلحان متمايزان، هما: التواصل والاتصال، يتم التعبير بهما كترجمة مرادفة للمصطلح اللاتيني (Communication)، وإذا كان هذا الأخير يتضمن العديد من المعاني والاستعمالات من غير تفريق وتمييز، إلا من خلال السياق الذي يستعمل فيه، فإن توفر المصطلحين في اللغة العربية، أي الاتصال والتواصل، يسمح بنوع من التمييز على المستوى المفاهيمي، وذلك من حيث ما قد يفيد به كلّ مصطلح في خصوصيته من ظواهر، وسيرورة، وتصوّرات.

يشير ابن منظور إلى أن الوصل مرادف دائماً للربط، والجمع، والانتماء، وهو ضدّ الهجران، ونقيض الفصل، والتواصل ضدّ التصارم. ويعتقد غسان يعقوب في كتابه **سيكولوجيا الاتصال والعلاقات الإنسانية**، أن التواصل يوحي بحدوث المشاركة في الفعل بين طرفين، وهو بهذا المعنى يفيد استمرار العلاقة بين اثنين، أو بتعبير آخر انفتاح الذات على الآخر، وذلك في علاقة حيوية لا تنقطع، قوامها التفاعل والقصدية، في حين يحيلنا الاتصال على نوع من السيرورة التي يحصل من خلالها أن تأتي رغبة في التفاعل من أحد طرفي العلاقة، من دون أن تكون هذه الرغبة متبادلة.

وعلى الجملة، يمكن القول إنه يتم استعمال كلمة «اتصال» على أساس أن تتجه العلاقة نحو الآخر من دون التزام هذا الآخر بفعل المشاركة، ولكن متى تحول الاتصال إلى تفاعل ومشاركة من خلال حدوث التشارك، وهو في الأصل شرط للتواصل، يحدث التواصل بوصفه تفاعلاً ومشاركة، ويعبّر عن نشاط إنساني مركب ومعقّد، يعبّر المتواصلون فيه عمّا معناه الظهور للغير في شكل أو مظهر معيّن، وإظهار صورة معينة انطلاقاً من الدفاع عن هوية خاصة. إذاً، تتبدّى أهمية التواصل

لدى الإنسان في معنى العلاقة والحوار والصلة، وهو يحيل، كما أكد ذلك هابرماس، على أنه رهان إنساني أساسي وعميق يتمثل بتشييد مجتمع ينبني على قبول الآخر.

لكلّ ذلك، يصبح الحديث عن التأسيس لنظرية عربية أو إسلامية للفعل التواصلي، والتفكير في إنشاء فلسفة للتواصل، تنتقل لدى الوعي العربي من مستوى الرفض غير المبرّر حجاجياً، والقبول والانغماس غير المؤسس برهانياً، إلى مستوى الفهم والتحليل، ثمّ التنظير لمستويات التواصل مع الذات ومع الآخر، أمراً ليس للاختيار، وإنما هي مهمة مستعجلة، لم يميّز فيها الكثيرون من المفكرين العرب المعاصرين بين التشخيص لوضعية حضارية معينة، وتقديم التصورات والبدائل النظرية لاستشراف وضعية أفضل للمجتمع العربي والإسلامي، لا تقوم على التقوقع، وإنما على الانفتاح المرتبط بالمشاركة الفعلية والفعّالة في نقاش وحوار وتواصل إنساني عالمي حول مشكلات الأنا في علاقتها بذاتها وبالآخر. وعليه، فإن الحديث عن خيار ثقافي في عصر العولمة، لا يمكن أن يكون إلا خيار التواصل عن طريق التحاور بين مختلف الحضارات والثقافات، لأن الثقافة الحيّة لا يمكن أن تتنكّر لكلّ ما يجري في هذا العصر من تراشق، وتقارب، وسجال إعلامي، ومادي، ولا يمكن أن تتنكّر أيضاً لتاريخ هذا العصر، وللتراكمات التي أحدثها، وجعل للإنية هوية ترتكز عليها، وهي تحاجج، وتناظر، وتقبل، وترفض. وعليه، فلا مجال للانزواء في هذا العالم المنفتح على مصراعيه، ولا مجال أيضاً للانفتاح غير المبرر عقلانياً وثقافياً، وإنما الحوار والتواصل هما الكفيلان بتكوين تصوّر واع، وقصدي، وواضح، حول هذه الذات المثقلة بأوامر وشروط الماضي، والمنهكة أيضاً بتحديات وإغراءات الحاضر، والمتخوفة من مفاجآت المستقبل.

إن أهم عائق وحائل يرتمي أمام أي مشروع لإحداث التواصل، هو ذلك التصوّر القائم على المركزية الثقافية، بحيث يتأسس على المفاضلة بين الثقافات والحضارات، ويرتكز على تقديس أنموذج ثقافي على آخر، بحيث يصبح الأنموذج غير القابل للجدل، ومصدراً للأحكام والمعارف والقيم، وهي نظرة أحادية خصوصية قومية، تقوم على تزكية الخلاف، وعلى التعصب الذي يحيل إلى نوع من الوثوقية التي تغلق باب الحوار والمناقشة. والغريب في الأمر أن كلّ الخطابات القومية تتبنّى أهدافاً كونية، لكن بالمعنى الذي تتحول فيه الهوية الثقافية القومية الخصوصية إلى واقع كوني. ففي غالب الأحيان، يكون تأكيد الكونية بازدراء ومقاومة القوميات والخصوصيات، وهو طرح غير كوني، وفي أحايين كثيرة يدفع غرور ولاموضوعية المفكر، الذي يتبنّى خطاباً قومياً خصوصياً، إلى اعتبار المركزية الثقافية، انطلاقاً من مبدأ التفضيل، أساساً قومياً لبناء كونية ثقافية، وهو أمر يحيل على نوع من التناقض.

لقد شدّني هابرماس، ذات مرة، وهو يقرّ بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وهو يؤكّد أن العقلانية التواصلية وحدها الكفيلة بإنقاذ الحداثة، وبأن الإنسان في مدلوله الكوني هو الأحق بلمس منتجاتها. لكن، في المقابل، فإن التفكير في الحداثة على أنها إرث إنساني يعطي للمفكر العربي الأحقية أيضاً في فهمها ونقدها ومحاكمتها، مع تسجيل خصوصية بالنسبة إليه تتعلّق بانجذابه نحو

وضعيتين حضاريتين تجعلان المهمة بالنسبة إليه أصعب. لذلك، فإن ولوجي إلى هذا الموضوع يتأرجح بين هَمّ أعيشه كفرد عربي، وهَم أحمله كباحث، وكمثقف، وشتان بين أن نعيش الهمّ، وأن نحمله. لقد مكّنتني دراستي في مؤلّف سابق عنوانه: **الفعل التواصلي عند هابرماس، بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي**، الصادر عن مكتبة بيسان في بيروت، إلى حدّ ما من تكوين صورة عن موقف المفكر الغربي من مسألة التواصل مع الآخر، فأردت من خلال قراءة تأويلية لمشروع طه عبد الرحمن، وناصيف نصار، من الوصول إلى تكوين فلسفة للتواصل تعبّر عن رؤية عربية وإسلامية لتاريخ وواقع ومستقبل الفعل التواصلي الحضاري والفلسفي مع الذات، ومع الآخر، لأجل الوصول إلى وعي حقيقي، وصحيح، وجماعي، يمكن الإنية العربية من التموقع بشكل سليم، ومن ثمة التفكير في إمكانية تحقيق الإبداع، بلغة طه عبد الرحمن؛ والاستقلال، بلغة نصار.

لا مراء في أن التواصل هو في حدّ ذاته قيمة، وهدف في ذاته، لأنه ينقل الطرفين من مستوى الرفض والازدراء إلى مستوى الاستماع والاحترام، حتّى وإن لم يجمعا على موقف واحد، ويرتقي بوعي الإنسان من التكفير إلى التفكير. وقد عجّ الفكر العربي المعاصر بمشاريع كثيرة في محاولة لبناء نظرية في التواصل، وكانت تصطدم في كلّ مرة بمفهوم الشروط المسبقة للحوار، فأنشأ لنا هذا النوع من التواصل صداماً بين التراثيين والحداثيين، بين العقلانيين والنقلانيين، بين الإسلاميين والعلمانيين، وأياً كانت التسميات، فإنها تقع كلها في فخّ الحديث الموجّه سلفاً. وغداة بحثي بين دفاتر الفكر العربي المعاصر، شدّني مشروعان فلسفيان جريئان، يقدمان في ما أعتقد فلسفة للتواصل لا تقوم على الانتقاد، وإنما على النقد، وتتجه نحو إعطاء عناصر فعلية للوصول إلى تواصل فعلي، حتّى وإن لم يرد في مشروعيهما الإشارة المباشرة إلى تأسيس فلسفة للفعل التواصلي. إلا أن هذه المقابلة بين المشروعين، وهذه القراءة التأويلية لعملهما، نالت إعجابهما، فنعتت من قبلهما بأنها جيدة، وبأنها جريئة أيضاً.

إنها فلسفة التواصل التأصيلي عند طه عبد الرحمن، وفلسفة التواصل العقلاني عند ناصيف نصّار، حيث يرتكز الطرح الطاهائي على رفض فكرة الارتباط والتماهي بين الفلسفة عموماً، ومفهوم الحداثة خصوصاً، وبين الفكر الغربي، وبذلك يحقّ لكلّ أمة أن تصنع حداثتها بنفسها، وأيضاً تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي، وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم، وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية كونية في المقام الأوّل، فيمتزج لدى طه عبد الرحمن التأثيل مع التحديث، ومع التفضيل، ليصل إلى مزج بين القومية والكونية يصعب من خلاله الحكم عليه. ويتمأسس المشروع النصّاري على مقولات من قبيل العقلانية، والفلسفة، والحقيقة، والإنسان، والنقد، والأيديولوجيا، والكونية، تصل به إلى إعلان تهافت التصارم الأيديولوجي، وتأكيد ضرورة التواصل الفلسفي المؤسس على الحوار العقلاني، والإنساني، والكوني، والهادف إلى الحقيقة التي تنبذ التعصب الفكري، وتدعو إلى الانفتاح وتجسيد القيم الأساسية للإنسان، والمتمثلة بالحرية والعدالة وحقوق الإنسان.

هذه المقاربة والمقارنة استوجبتا عملاً كبيراً في محاولة لتقديم قراءة تأويلية تضع القارئ في إطار إشكالية واحدة وواضحة، يمكن صياغتها على النحو الآتي:

هل بناء تواصل فعلي للإنية العربية والإسلامية مع ذاتها، ومع الآخر الحداثي الغربي، بخضع لاعتبارات تأثيلية وقومية يكون فيها الإسلام هو موجّه الحوار، وضابط الأحكام والقيم، أم أنها يجب أن ترتكز على ضوابط عقلانية وكونية تكون فيه الحقيقة الفلسفية هي أساس الانفتاح وركيزة التواصل؟ إن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة مما أسميته جرأة بفلسفة التواصل، ليس بالأمر الهيّن لاعتبارات تتعلّق بجدلية الفلسفي والفكري داخل المجال التداولي العربي، فما بالك بالحديث عن فلسفة التواصل الذي يعتبر مبحثاً جديداً من مباحث الفلسفة، لكن تأسيسه أضحى مهمة مستعجلة لأجل التموقع الصحيح داخل حوار عالمي إنساني لا مجال فيه للتعصب، وللعنف، وإنما للحوار، والحجة، والبرهان؟ وعلى هذا الأساس، وغيره، أعتبر التجربة الفلسفية لكلّ من طه عبد الرحمن، وناصيف نصار، ملهمتين لكلّ باحث ومفكر عربي يبحث عن فلسفة للتواصل الإبداعي والحضاري، وبالتالي التفكير في إنشاء نظرية في الفعل التواصلي لها مرتكزاتها الثقافية والحضارية، واللغوية، والعقلية، والسياسية، والاقتصادية، والرمزية.

هاتان التجربتان وغيرهما، داخل المجال التداولي العربي، تقدّم لنا الانطباع بأن إشكالية التواصل تعتبر إشكالية مركزية في تاريخ العرب والمسلمين وحاضرهم، فمتى قدمنا تمييزاً اصطلاحياً بين ما هو حضاري، وما هو ديني، استطعنا أن نفتح نافذة نحو التواصل لأجل التواصل، فقد امتزجت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى مع الحضارات السابقة عليها، واليونانية بخاصة، رغم الاختلاف في الروح الحضارية، وارتكز الخلفاء المسلمون على مجهودات السريان لأجل نقل الموروث الإنساني على جميع المستويات العلمية والسياسية والفنية والفلسفية... إلخ. وها هو التاريخ يعيد نفسه في علاقة الفكر العربي الإسلامي المعاصر بالآخر، لكن الذات هذه المرة تتقاذفها وضعيتان حضاريتان: الإسلامي الوسيط، والغربي الحديث، لذا نرى بأن المهمة بالنسبة إلى الفيلسوفين، طه وناصيف، هي مهمة مزدوجة من خلال تحديد المسافة مع الذات، والمسافة مع الغير.

وإذا أردنا أن نصل إلى جملة من الملاحظات من خلال تحليل فكرة التواصل عند كليهما، فإننا نصل إلى ظاهرتين فكريتين وفلسفيتين، هما: الطاهائية والنصارية.

- تقوم الطاهائية على فلسفة للتواصل تتميّز بـ:

ـ الأساس القومي والثقافي والديني، لأي تواصل، كشرط مسبق عنوانه المجال التداولي الأصيل، من واقع أحقية أي أمة في أن تكون لها حضارتها وثقافتها وفلسفتها وحداثتها التي تميّزها من غيرها من الأمم.

ـ ليست الحداثة مدلولاً مرتبطاً ضرورة بالغرب، لأن حداثة الغرب تمثل واقعاً، وليست روحاً. لذا فهي تعتبر تجلياً، وتطبيقاً من تجليات وتطبيقات الحداثة، وتكون البداية ليست بإحداث قطيعة مع هذا الواقع، وإنما بالتقاطع معه بما يتلاءم والبيئة القومية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

وعلى ذلك، يكون النقد، بمفهومه الذي يقوم على جدلية الهدم ثمّ البناء، هو وسيلة الاستفادة والاستعانة بالمنتوج الغربي الحديث. وعليه، ارتكز طه عبد الرحمن على مبدأ النقد، ثمّ الرشد، ثمّ الشمول، للحيلولة دون الوقوع في ما وقع فيه الكثيرون من المفكّرين العرب والمسلمين، برأيه، الذين لم يكونوا أبداً مبدعين، وإنما مبتدعين حينما نقلوا ثقافة ومعرفة وفلسفة، من دون إخضاعها إلى أي نوع من النظر في صلاحها أو فسادها، فأخذوا قشورها وتركوا لبّها، بلغة مالك بن نبي، وافتتنوا بواقعها وتجاهلوا روحها، بلغة طه عبد الرحمن.

- الطريق نحو الاستزادة بالمنتوج الغربي هو طريق التأثيل، والتأثيل هنا يتجاوز مدلول التأصيل إلى مفهوم الإغناء والإثراء، فالخطاب الحداثي الفلسفي الغربي له وضعيته التاريخية، والحضارية، والدينية، التي فرضت أن يكون على شكل معيّن. لذلك، فإنه من الخطأ ترجمة التراث الغربي كما هو، بل يجب إخضاعه للتبيييء عن طريق الترجمة التأصيلية، والتميز بين الجانبيْن الاشاري والعباري في أي نصّ نريد أن نستفيد منه.

- أضحى هناك مشروع للحداثة الإسلامية موجوداً بالقوة في انتظار تجسيده بالفعل، والبداية لا تكون بتحطيم الآخر، وإنّما بحسن التعامل معه عن طريق إنتاج منظومة اصطلاحية جديدة مؤصلة ومؤثلة، تعطي الانطباع منذ البداية بأننا إزاء حداثة إسلامية مستمدّة من ثوابتها، ومنهجيتها، ومرتبطة بمجالها التداولي، وهي مرتكزة على مبدأ التفضيل كمبدأ موضوعي، وليس ذاتياً.

- الحديث عن حداثة إسلامية هو في سياق الكلام على ما بعد حداثة تقوم في المقام الأوّل على نقد أساس الحداثة الأولى، وهي العقلانية في صورتها المجرّدة، لأنها عقلانية متطرفة ومجردة، لا تعير اهتماماً لوجود الإنسان الديني والعقدي والإيماني. لذلك يقترح طه عبد الرحمن أنموذجاً للعقلانية المؤيدة، يستشعر فيها الإنسان المؤمن بأنه إزاء وضعية معرفية يكون فيها العقل مؤيداً بالشرع، حتّى يستطيع أن يرتقي في مراتب الإيمان والائتمان. هذه العقلانية تنعكس على مدلول جديد أيضاً للحرية، قوامه الحرية المهذبة والموجهة بالقيم الشرعية، ثمّ التوجه الكامل نحو مفهوم جديد للحرية لا ينزل إلى دركات الفردانية، وإنما يرتفع نحو درب القومية العربية الإسلامية التي يمثل فيها الإنسان المسلم كياناً موحّداً يعتبر أنموذجاً للأنموذج في صورته الصحيحة، يمكّن الآخر البعيد من النهل منه، لتحقق هدف الأهداف، وهو الكونية الإسلامية.

- الحديث عن التحديث في مشروع طه عبد الرحمن هو حديث عن التأصيل، والحديث أيضاً عن التأصيل هو حديث عن التحديث. لذلك، فنحن إزاء مفهومين للتحديث؛ يرتبط **الأوّل** بالاحتكاك بالتراث الحداثي الغربي كواقع يفرض نفسه، ويفترض أن نجد السبيل الصحيح إلى التعامل معه؛ ويتأسس **الثاني** حول مفهوم التجديد، أي تجديد القديم الإسلامي بما يقدم نفسه على أنه حديث وحداثي. والبداية كانت بـ:

* محاولة نظرية لتقديم رؤية جديدة للتراث الإسلامي، ليس بتغييره، وإنما بإنتاج منهج جديد في قراءته قراءة معاصرة، والبداية تكون بالارتكاز على مبدأ تكاملية التراث، واعتباره وحدة واحدة

لا تقبل التجزيء، ونقد كلّ المحاولات التجزيئية التي ترى في التراث مرتعاً ومهرباً يلجأ إليه بين الفينة والأخرى ليقطف منه ما يحتاجه، ويترك ما لا يحتاجه ليكون موقف طه عبد الرحمن هو: الكُلّ أو اللاشيء، بلغة أرسطو؛ أو: الكُلّ أو الكلّ، بلغته.

تمّ التعريج على الارتقاء بلبّ التراث الإسلامي وجوهره، وهو القرآن، وبالتالي تكوين وعي جديد بالوحي من خلال تجديد القراءة في التعاطي مع النصّ القرآني، تتجاوز القراءات الحداثية في الفكر العربي المعاصر التي تحاول أنسنة، وعقلنة، وأرخنة القرآن، وجعله ظاهرة تاريخية خاضعة لتحقيب زمني محدّد، وهي مقدمة لكلّ داحض لإمكانية وجود حداثة إسلامية، ولذلك يقترح طه عبد الرحمن تأويلاً متجدداً لمدلولات الأنسنة والعقلنة والأرخنة، تأخذ طابعاً إبداعياً، يقرب صورة القرآن من الوعي التحديثي، بحيث يكون محايثاً لواقع الإنسان.

* أنموذج آخر للفعل التجديدي يقترحه طه عبد الرحمن، وهو شكل التعامل مع علم الكلام كأهم خزان للتراث الفكري والفلسفي الإسلامي، والذي يعتبره مصدراً لممارسة النشاط التواصلي الحواري من خلال تصنيفه لمراتب الحوارية، والتركيز على التحاور كصورة أنموذجية للحوارية، ثمّ التأسيس لنظرية في المناظرة من خلال تجديد علم الكلام.

وعلى الجملة، يقدم لنا طه عبد الرحمن طرحاً متميزاً ومنفرداً، بحيثُ إنَّه يتموقع تقريباً وحيداً من خلال طرحه لمشروع إسلامي، تراثي، صوفي، قومي، في مقابل محاولات تقف في المنتصف حيناً، وفي الجانب الآخر أحايين أخرى، ولو أنه يعتبر نفسه حداثياً بمعنى معيّن.

- في الجهة المقابلة، يطالعنا المفكر والفيلسوف اللبناني ناصيف نصار بفلسفة للتواصل تتميّز بـ:

- الأساس الكوني، والإنساني، والعقلي للفعل التواصلي، بحيثُ إنَّ الحدود بين الثقافات والحضارات تضعها الحسابات الخاطئة، وغير المتبصرة، لأننا إزاء كينونة مشتركة وتاريخ مشترك، ومصير مشترك. لذلك يظهر حرص ناصيف نصار الشديد على ضرورة الفلسفة، وتأكيد دورها في حياتنا مقابل كلّ ضروب الممارسات الإنسانية الأخرى، مثل الأيديولوجيا الدينية، والعلمية، والسياسيه.

- يميّز ناصيف نصار بين نمطين من التفكير: **الأوّل** فلسفي يتميز بأنه تفكير عقلاني، وبرهاني، وأخلاقي، وإنساني، وكوني، يبحث عن الحقيقة، في حين أن الثاني هو نمط التفكير الأيديولوجي الذي يتسم بأنه تفكير مصلحي، ونمطي، وقومي، يتمأسس على التبرير، الإنسان والحقيقة فيه يعتبران وسيلتين، وليسا غايتين في حدّ ذاتهما، وبالتالي فإن الفلسفة هي طريق الكونية.

- يشدّد نصار على مفهوم «الإبداع» الذي من دونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، وهو يجعل من الإبداع أساساً للحداثة التي تأخذ مفهوماً فلسفياً في صورتها الأولى المثلى، حيث يؤكّد أنه لا يتحدث عن إحياء، أو إصلاح، أو تجديد، أو توفيق، أو تلفيق، وإنما يتحدث عن الإبداع الفلسفي

كأساس للفعل الحداثي. ولذلك ينتقل بالإبداع من المستويات الأدبية والفنية إلى الحقل الفلسفي، فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش المغامرة الفلسفية على أنها بداية لبداية.

- إن تاريخ الفلسفة عند نصار هو تاريخ إنساني تمتزج فيه كلّ الحضارات، والثقافات، والفلسفات، وهو خاضع لوضعية حضارية مضت وانقضت. ولذلك، فإن التعامل معه يجب أن يكون تعاملاً نقدياً. صحيح أن الفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت، ولكن حياتها واستمرارها مرتبطان بإعادة تعاطيها وقراءتها من جديد، حتّى تتمكّن الذات المفكّرة من تحقيق الاستقلال **أولاً**، وتحرّي الحقيقة **ثانياً**، وتحديث المعرفة **ثالثاً**.

- يركز ناصيف نصار على مفهوم أساسي، وهو الاستقلال الفلسفي الذي يوحي في الظاهر أنه دعوة إلى القومية، ولكن حقيقتها هي أنها دعوة إلى المشاركة والمساهمة في الإبداع الإنساني. فالكونية يجب ألّا تكون الشجرة التي تغطي الغابة، وبدعواها يبقى الإنسان العربي تابعاً متبعاً، بل يجب أن تتواصل وتتفاعل الذات العربية والإسلامية مع غيرها بشكل إبداعي واستقلالي، عن طريق عقلانية نقدية، وواضحة ومنفتحة.

- إن العقلانية هي الأساس والبداية في التفلسف، ومبرر الاهتمام بالعقل والعقلانية عند نصار هو اشتداد الحاجة الموضوعية في الراهن إلى التفكير وإعادة التفكير في العقل والعقلانية. وعندما يتحدث نصار عن العقلانية، فهو يقابلها بالأيديولوجيا، ولا يعني هذا أننا أمام عقلانية مجردة، بل بالعكس صحيح، إذ إننا أمام عقلانية منفتحة على غير العقلانية، ليكون للعواطف نصيب في الحكم.

- الحداثة عند ناصيف نصار لا ترتكز فقط على العقلانية المنفتحة، وإنما تتأسس على ضلعها الثاني، وهو الحرية أو الليبرالية التي تأخذ طابعاً أخلاقياً تكافلياً، تكون نتيجته الحديث عن حضارة الحرية. ولذلك، يدعو فيلسوف الاستقلال الفلسفي إلى إعادة بناء حقل الحرية من خلال اعتبار الليبرالية، بوصفها نظاماً اجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية، لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية، لأنها يجب أن ترتبط بوجهها الآخر، وهو المسؤولية. وعليه، فإن التفكير في الحرية يؤول إلى رفض الليبرالية المتوحشة، ويؤدي إلى نتيجتين: **الأولى** تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعوراً وواجباً أخلاقياً؛ **والثانية** اعتبار الليبرالية في صورتها الغربية المعتدلة ليست نهاية التاريخ.

- ولكل ذلك يعتبر ناصيف نصار فيلسوف النهضة العربية الثانية، حينما يلحّ على أهمية وأولوية التحليل النقدي للمفاهيم، وفي مقدمتها مدلولات: الفلسفة، الأيديولوجيا، العقلانية، الأمة، التعصب، السلطة، الحرية، الديمقراطية، المجتمع الحداثي، المواطنة. كما يحرص على إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة، أو نقل مفاهيم من حقل معرفي آخر إلى مجال الفلسفة، مثل: الاستقلال، الإبداع، النهضة الثانية. كما يدعو إلى مجتمع جديد، وجدلية الوحدة، والاختلاف، والحداثة؛ إنه يسعى إلى الانتقال من الاتّباع إلى الإبداع، ومن نقد الأيديولوجيا إلى النهضة العربية الثانية، ومن نقد

الطائفية إلى الديمقراطية، ومن تاريخ الفلسفة إلى النقد المنفتح، ومن التعصب والنظام الكلي إلى الحداثة والحرية والديمقراطية والمجتمع الحداثي.

كلّما قرأت لناصيف نصار، وجدته يحمل همّاً، جعله على اطّلاع مباشر بكلّ ما يحدث في الشرق، وفي الغرب. ولما التقيته وحاورته، اكتشفت أنه يحمل هذا الهمّ ويعيشه، لأنه لا يكتب لأجل أن تزخر مكتبته بمؤلّفات جديدة، بل هو بعيد عن أن يكون ضحية لطغيان الأشياء، والدليل على ذلك أنه حمل مهمة النقد منذ أن منحت له الفرصة ليفكّر بصوت مرتفع، وهو يحلل ويشرح ويقسم أعمال ابن خلدون في رسالة الدكتوراه. كما أنه مفكر وفيلسوف منفتح يقرأ لغيره بتمعن، فوجدته ملماً بكلّ ما كتبه طه عبد الرحمن وغيره، وهدفه وضع استراتيجيا للفكر العربي المعاصر تكفل له المشاركة في الفعل الحضاري والفلسفي الكوني، لكي يكون منتجاً للمعرفة، ومبدعاً للفكر.

ثانياً: ناصيف نصار وطه عبد الرحمن وجهاً لوجه

لن أركز هنا على الاختلافات والتوافقات بين العلماني والتراثي، لأني أرى أن علمانية ناصيف نصار ذات طابع خاص، وتراثية طه عبد الرحمن ذات طابع خاص أيضاً، لذلك فمن الضروري الحديث عن ناصيف نصار وطه عبد الرحمن كوجه لوجه.

سوف أبدأ من التواصل داخلياً، أي تواصل الذات مع تراثها، فهو عند ناصيف نصار تواصل نقدي يتوجه نحو التراث في صورته الإنسانية لأجل إعلان تاريخيته، وبأنه خاضع لوضعية حضارية معيّنة تجاوزها الزمن، في حين أن التواصل عند طه عبد الرحمن هو تواصل إبداعي يتجه نحو التراث الإسلامي من أجل إعادة إحيائه، وبعثه من جديد ضمن إحداثيات التأصيل والتحديث.

ـ إن الإنسان، برأي طه عبد الرحمن، كائن متصل، واتصاله يكون زمكانياً معبراً عما يمكن تسميته بالموصولية التي تجعله يهتم بالتراث، بمعناه الواسع الذي يتعدّى مدلول الاجتهاد البشري إلى مفهوم الحكمة الإلهية، ممثلة في الكتاب والسنّة. وعليه، فإن الماضي يمدّ الإنسان بأمرين: بالهوية الثقافية أولاً، وبقوة العطاء والإبداع ثانياً[1].

ـ أما التعريج على التواصل الخارجي، المقصود به التواصل مع الحداثة الغربية، فإن الأمر بالنسبة إلى ناصيف نصار يتمأسس على مدلول الاستقلال الفلسفي، لأن الفكر العربي، باعتقاده، لا يدخل الحداثة بمجرد انفتاحه على التاريخ المعاصر للفلسفة وتبنّي خطابه. فالاقتباس الفكري نعتقد خطأً بأنه تواصل، والحقيقة أنه اتصال لا يعبّر عن مفهوم التشارك والتفاعل. وعليه، يقول نصار: «حتّى يتمكّن الفكر العربي من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لا بُدَّ له من تجاوز مرحلة النقل، والاقتباس، والانتقال، إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة»[2]، في حين يقدم طه

(١) طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) مجموعة مؤلّفين، **الحداثة في المجتمع العربي: القيم، الفكر، الفنّ** (دمشق: بدايات للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٩٢.

عبد الرحمن أنموذجاً تأثيلياً للتعامل مع الحداثة، منطلقاً من التمييز بين واقع الحداثة وروح الحداثة. لذلك، وجّه سهام النقد إلى الحداثيين العرب الذين «ما انفكّوا يردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي... لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي»[٣].

لقد توهّموا أن الحداثة واقع لا يزول، وحتمية لا تتحوّل، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها[٤]. لذلك، فإن التقاطع مع الحداثة يخضع لتقنية التأثيل، والترجمة التأصيلة، ويرتكز على مبادئ: النقد، والرشد، والشمول.

- إننا نَجد للعقلانية تجليات مختلفة عند الفيلسوفيْن؛ فهي عقلانية نقدية منفتحة عند ناصيف، إذ إنها تتجاوز العقلانية المجرّدة والمحضة الصارمة، نحو الاعتقاد أيضاً في ما هو غير عقلاني، لأن الإنسان هو كتلة من الطاقات العقلية وغير العقلية. فقد نرفض ما هو لاعقلاني، ولكن من اللاعقلاني أن نرفض وجود ما هو غير عقلاني. إن عقلانية المنهج النصاري تعني انتصاراً للعقل، باعتباره صاحب المبادرة المعرفية التي تؤكد استقلال الفكر، وتحرره من كلّ أشكال الوصاية والحجر، سواء أكان مصدرها تاريخ الفلسفة أم الأيديولوجيا.

- إن العقلانية ترتبط بالحرية، الأمر الذي يجعل العقل مرناً منفتحاً، وجدلياً، وواقعياً؛ ففي حين يطرح طه عبدالرحمن أنموذجاً مغايراً للعقلانية، يعلن فيه تهافت العقل المجرّد، ويرتكز على العقل المسدد للوصول إلى العقلانية المؤيدة بالدين أو بالشرع، فالعقل ليس عقلاً حرّاً، ولا مجرّداً، وإنما هو عقل موجّه، ومؤيد بالقيم الروحية والدينية الإسلامية، فهو يستغرب عندما يسمع في الخطاب الفقهي عبارة «يصحّ عقلاً وشرعاً»، وكأن هناك شرعاً بلا عقل، أو عقلاً بلا شرع، أو هما من طبيعتين مختلفتين. ولذلك يقول: «هذا التقابل بين العقل والشرع غير مقبول منطقياً، ومرفوض علمياً»[٥]. وعليه، فإن الجواب صريح في الاعتقاد بأن العقل أصله القلب، فالعقل هو فعل من أفعال القلب، ومثلما يكون القلب متقلباً ومتعدداً ومتكوثراً، يكون العقل أيضاً بوصفه فعلاً من أفعاله. لذا يكون حسّياً حيناً، وروحياً أحايين أخرى.

- أسس ناصيف نصار للعلمانية التنويرية التي لا تقوم على علاقة عدائية بين العقل والدين، وإنما تقوم على علاقة تمييز وتنظيم، لا فصل وقطيعة بينهما. فالإنسان تتجاذبه أنماط من التفكير مختلفة ومتناقضة أحياناً. لذا، فإن التمييز بينهما من دون إحداث شرخ أيديولوجي يعتبر عين العقل، فالعلمانية النصارية المبنية على العقلانية المنفتحة والنقدية، هي عقلانية، بما أن طبيعة العقل هي

(٣) طه عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٧٥.

(٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٥.

(٥) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص ٤٠.

طبيعة معرفية في ماهيتها. أما طبيعة الموازين الأخرى، فهي إما ظنّية أو اختلاطية تغيب فيها حدود الأشياء والموضوعات، وتتماهى بصورة قبلية، من دون أن يكون لذلك مبرر، في الواقع الموضوعي. ثمّ إن هذه العقلانية مبنية على النقد، بمعنى أن الفعل الفلسفي ليس استنساخاً للغير، وإنما هو إبداع ذاتي، كما أنها عقلانية منفتحة، وليست منغلقة على نفسها، فالعقل ليس دوغماتية جامدة ومقفلة، وإنما الانفتاح صفة ملازمة له، فهو انفتاح على الآخرين، بوصفه تعبيراً عن تاريخ الفلسفة من آراء ومدارس ومذاهب وأفكار، أو باعتباره الآخر المختلف عن ديننا، عقيدة وانتماء... إلخ.

- يعتبر المشروع الحداثي الإسلامي الطاهائي مشروعاً أخلاقياً يروم إلى تجسيد قيم النظر الملكوتي في الجماعة والمجتمع الإنساني برمّته، وهذا ما يخالفه واقع الحداثة الغربية التي تقوم على العلمانية، وعلى الفصل بين العلم والأخلاق، وإبعاد الغيب عن العقل. وهكذا، فإن الحداثة المؤيدة هي الحداثة التي تشيّد على أسوار التجربة الروحية من قيم ومبادئ، وعبادة ومجاهدة، والكينونة المتصلة بالعوالم الأخرى[٦].

- يعتقد طه عبد الرحمن بأن التجربة الصوفية والروحية لا تتعارض أبداً مع المعارف العقلية، بل تكون علّة من علل إثرائها، وإغنائها، والتغلغل إلى سعة الائتمانية الذي أكد فيه ضرورة رفض الدهرية العلمانية لكلّ تجلياتها، لأن أخطر ما فيها من فصول هو فصل الدين عن الأخلاق، فهذه الدهرية العلمانية كلها تردّ الأمرية الإلهية، وترفضها وتقول بموت الله بلغة نيتشه. وفي مقابل ذلك، يدافع طه عبد الرحمن عن أنموذج بديل هو الأنموذج الائتماني الذي لا يقع في فساد التصورات العلمانية، بحيث يقوم على مبادئ أخلاقية خمسة، هي: الشاهدية؛ والإبانية؛ والإبداعية؛ والفكرية؛ والجمعية.

- الأمر لا يختلف أيضاً بالنسبة إلى مدلول الحرية، ففي حين يركز ناصيف نصار على الليبرالية كمفهوم لصيق بالحرية، ويشدّد على الليبرالية التكافلية التي يكون العقل منظّماً لها، وهي أساس النهضة ودعامة انبثاق الفعل، ورغم أنه يشدّد على دور المجتمع الغربي في بلورة فلسفة الحرية والليبرالية، فإنه يشدّد على أن لليبرالية تطبيقات أخرى في وضعيات حضارية أخرى، ومن حقّ وواجب باقي المجتمعات المشاركة في إنتاج ليبراليات جديدة. ولذلك يقترح ناصيف مشروعاً أساسياً، وهو الانخراط في حضارة الحرية بأسس عقلية وعلمانية وعلمية وفلسفية وكونية.

- في الوقت الذي يقدم فيه طه عبد الرحمن مدلولاً دينياً وروحياً وائتمانياً للحرية، فهو يشدّد على أن هناك قوانين تنظّم حرية الإنسان وعمله في أي مجال تداولي يأخذ بأسباب الدين، وهي قانون التذكّر، ويقتضي أن من تذكّر الله تذكّره الله، ومن نسي الله نسيه وأنساه نفسه. فلزم عن ذلك أن طلب الحرية بغير طلب الله، يؤول حتماً إلى نسيان الحرية. ثمّ إن هناك قانون التأنيس، ويقتضي

---

(٦) يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٣٥.

أن الفرد لا يكون من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق المستمدّة من الفطرة التي خلق عليها.

لذلك يقتضي قانون التماهي أن تبقى قدرة الإنسان على الدوام تابعة للقدرة الإلهية، وعليه تصبح الحرية لديه هي أن يتعبّد للخالق باختياره، وأن لا يستعبده الخلْق في ظاهره أو باطنه، فالحرّ الحقيقي هو من ترك الاختيارات مع الله، بحيث يأتي أفعاله التكليفية التي تضبطها أحكام الشريعة، كما لو كانت أفعالاً تكوينية تضبطها قوانين الطبيعة، فتكون حريته في عبوديته.

يعتبر الحديث عن ثنائية القومية والكونية حديثاً عن جدلية، بحيثُ إنَّ طه عبد الرحمن، كما يرى ناصيف نصار، بدافع أيديولوجي، يؤسس للفكر القومي الإسلامي، ويؤسس للخصوصية الثقافية، من خلال الحديث عن حقّ العرب والمسلمين بأن تكون لهم فلسفة خاصة، وطريقة تفكير خاصة تتلاءم ومجالهم التداولي، ومن ثمة إمكانية تعميم الأنموذج الفلسفي العربي الإسلامي ليكون كونياً. في حين يقترح ناصيف نصار تمييزاً مهماً بين التفكير الفلسفي الذي يتأسس على ما هو عقلاني وبرهاني، وإنساني، وكوني، ونقدي، والباحث عن الحقيقة، وبين التفكير الأيديولوجي غير العقلاني، وغير البرهاني، والذي يخدم مصالح جماعة معيّنة.

إننا أمام مشروعيْن متباينيْن: أحدهما إسلامي روحاني صوفي تراثي، يقدم مفاهيم جديدة للعقل والحرية والمسؤولية والأخلاق، نابعة من المجال التداولي الأصيل؛ والآخر مشروع علماني ليبرالي فلسفي كوني عقلاني، يرتكز على المدلولات القارة في المجال التداولي الإنساني.

نقول إن فلسفة التواصل عند الرجلين، كانت ضمنياً، ولم تكن تصريحاً. فقد بدأت عند طه عبد الرحمن قومية وانتهت كونية، وبدأت كونية عند ناصيف نصار وانتهت قومية، وهي تعكس بأي حال من الأحوال جدلية القومي والكوني داخل المجال الفلسفي التداولي العربي. ويبقى أن نشير إلى أن مجال البحث والتأسيس لفلسفة للتواصل لدى المفكر العربي يعتبر تحديّاً أمامه من أجل الدخول في حوار متكافئ مع الغرب، مرتكزاً على إبداع فلسفة ونظرية للفعل التواصلي لها مدلولاتها الحضارية، واللغوية، والسياسية، والأخلاقية، والحوارية، تجعلنا نطرح علامة استفهام كبيرة حول قدرة المشروعيْن في الارتقاء من مستوى التفكير، والدعوة إلى التواصل، إلى إبداع نظرية في الفعل التواصلي، قولاً وفعلاً، لأننا بصراحة نطالب أنفسنا، ونطالب بخاصة هذيْن الفيلسوفيْن بضرورة تجاوز مرحلة التشخيص النظري، إلى مرحلة التجسيد النظري الذي يؤسس للآليات، وخصوصاً أن قلمهما لم يجفّ إلى غاية كتابة هذه الكلمات.

مقدمة

إنها فلسفة التواصل التأصيلي عند طه عبد الرحمن، وفلسفة التواصل العقلاني عند ناصيف نصّار، حيث يرتكز الطرح الطاهائي على فكرة الارتباط، والتماهي بين الفلسفة عموماً، ومفهوم الحداثة خصوصاً، وبين الفكر الغربي، وبذلك يحق لكل أمة أن تصنع حداثتها بنفسها، وأيضاً تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي، وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم، وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية كونية في المقام الأول، فيمتزج لدى طه عبد الرحمن التأثيل مع التحديث، ومع التفضيل، ليصل إلى مزج بين القومية والكونية يصعب من خلاله الحكم عليه. ويتمأسس المشروع النصّاري على مقولات من قبيل العقلانية، والفلسفة، والحقيقة، والإنسان، والنقد، والأيديولوجيا، والكونية، تصل به إلى إعلان تهافت التصارم الأيديولوجي، وتأكيد ضرورة التواصل الفلسفي المؤسس على الحوار العقلاني، والإنساني، والكوني، والهادف إلى الحقيقة التي تنبذ التعصب الفكري، وتدعو إلى الانفتاح وتجسيد القيم الأساسية للإنسان، المتمثلة بالحرية والعدالة وحقوق الإنسان.

هذه المقاربة والمقارنة استوجبتا عملاً كبيراً في محاولة لتقديم قراءة تأويلية تضع القارئ في إطار إشكالية واحدة وواضحة يمكن صياغتها على النحو الآتي:

هل بناء تواصل فعلي للإنية العربية والإسلامية مع ذاتها، ومع الآخر الحداثي الغربي، يخضع لاعتبارات تأثيلية وقومية يكون فيها الإسلام هو موجّه الحوار، وضابط الأحكام والقيم، أم أنها يجب أن ترتكز على ضوابط عقلانية وكونية تكون فيه الحقيقة الفلسفية هي أساس الانفتاح وركيزة التواصل؟

وإدراكاً مني أن هذا العمل البحثي الذي اخترته يرتبط بشخصيتين راهنتين، وما زالتا تكتبان إلى حد اللحظة، فإن اللقاء بهما كان من أولوياتي البحثية، فرغم توفر المادة العلمية لكليهما، إلا أن الحميمية التي جمعتني بهما في الرباط، ثم في بيروت، جعلتني أدرك بأن ثمة كلاماً كثيراً، وثمة أفكاراً كثيرة أيضاً، وثمة أحكاماً عميقة، لم أكن لأدركها لو لم تحدث هذه اللقاءات. والأكيد أن

اعتراف المفكّرين بجرأة وصحة المقابلة بينهما من جهة، وصحة تأويل مشروعيهما ضمن مقولة فلسفة التواصل من جهة أخرى، منَحاني فسحة كبيرة لأجل المقاربة والمقارنة بينهما بنوع من الارتياح، فلم أجد نفسي إلا محللاً حيناً، ومقارنا حيناً آخر، ومجادلاً أحايين أخرى، ضمن المناهج التي اعتمدتها، والتي تدلّ على تشعّب الموضوع، وتنوّع مداخله ومخارجه وأدوات معالجته. وهذه المقارنة والتحليل والجدل والنقد أوصلتني إلى تصوّر خطة لمحاولة الإجابة عن الإشكالية المطروحة جاءت على النحو الآتي:

- **القسم الأول**: عنوانه: «طه عبد الرحمن: فلسفة التواصل وجدلية التحديث والتأثيل»، حاولنا من خلاله التركيز على مقولتين للفعل التواصلي عند طه عبد الرحمن في العلاقة مع الذات أولاً ضمن مدلول التحديث الذي يأخذ معنى التجديد حيناً، ومعنى الارتباط بروح الحداثة أحايين أخرى، ويتضمّن هذا القسم فصلين:

الفصل الأول: جاء بعنوان «تحديث التواصل مع التراث»، وتضمن المباحث الآتية:

أولاً: تجديد المنهج في فهم التراث، وقد أشرنا فيه إلى تجاوز النظرة التجزيئية إلى التراث، وتأسيس النظرة التكاملية إليه.

ثانياً: تجديد القراءة في التعاطي مع النصّ القرآني، وقد عمدنا فيه إلى تبيان الموقف الطاهائي الرافض للقراءات الحداثية (أركون، نصر حامد)، ونقد خططهم، ثم الحديث عن القرآن وروح الحداثة.

ثالثاً: تجديد علم الكلام وإعادة تنظيم مراتب الحوارية، وقد أردنا فيه أن نظهر أنموذجاً للتعامل الإبداعي مع التراث الإسلامي من خلال إعادة بعث علم الكلام من جديد، وتبيان القيمة التاريخية لمدلول الحوار والمناظرة داخل التراث الإسلامي.

الفصل الثاني: وعنوانه: «الطاهائية وتأثيل الخطاب الحداثي الغربي»، وقد أردنا من خلاله الوقوف على شرط التواصل مع الحداثة الغربية، المتمثل بالتأصيل والتأثيل والتبيىء، حيث ركزنا على:

أولاً: الحداثة كمفهوم غربي، وقد تضمّن مفاهيمها اللغوية والاصطلاحية، ثم مآزقها داخل أسوار الثقافة الغربية ضمن ما يسمى بما بعد الحداثة.

ثانياً: الطاهائية وتأثيل الخطاب الفلسفي للحداثة، من خلال محاولة لقلب المنظومة الاصطلاحية الغربية، بما يتلاءم والمجال التداولي العربي الإسلامي، كشرط ضروري للتواصل، ضمن إطار احترام الخصوصية، وإمكانية الارتقاء بها إلى الكونية.

ثالثاً: الموقف من الحداثة الغربية بين خيار الانقطاع وحتمية التقاطع، وقد تضمّن النقد المباشر للمنظومة العقلانية والأخلاقية الغربية، ومحاولة نظرية لتأسيس حداثة إسلامية مرتكزها روح الحداثة.

- **القسم الثاني**: جاء بعنوان «ناصيف نصار: من التصارم الأيديولوجي إلى التواصل الفلسفي»، وقد حاولنا أن نختزل فيه مدلولات التواصل عند ناصيف نصار، من خلال نقده لكل أنواع التفكير الأيديولوجي القائم على المصلحة والقومية والتعصّب، والتأسيس لفلسفة للتواصل العقلاني والبرهاني والفلسفي والكوني، والباحث عن الحقيقة في ذاتها. وقد اخترنا مدلول التصارم مقابلاً لمدلول التواصل للدلالة على ذلك الفعل الحرّ والقصدي لإحداث القطيعة، والفصل مع الآخر المختلف أيديولوجياً، في مقابل ذلك النشاط الموجّه، والهادف، والقصدي، لإحداث التفاعل والتلاحم، والتشارك مع الغير المختلف في ما يعتقده الكثيرون، والمتوافق في ما يعتقده ناصيف. فمهمة هذا الأخير تتأرجح بين إعلان تهافت التفكير الأيديولوجي، وتقديم البديل الفلسفي. لذا جاء هذا القسم مفصّلاً كالآتي:

الفصل الثالث: جاء عنوانه شاملاً لعناصره، وهو: «من التضييق الأيديولوجي إلى الأفق العلماني»، وكأننا خرجنا بتصور نصّاري حول الحل لمعضلة اسمها الأيديولوجيا تهدد التفكير العقلاني والتفكير الحرّ، والتي لن تخرج إلا بتأسيس فكر علماني صحيح، لأن العلمانية علمانيات، فبدأنا بـ:

أولاً: نقد التفكير الأيديولوجي، وقد حاولنا في هذا المبحث التعرّف إلى مدلولات الأيديولوجيا وتطبيقاتها، وصورة الآخر ضمن التعامل الأيديولوجي من حيث هي أكبر حيلة قد تستعملها الأيديولوجيا لتمرير خطابها عبر الخروج في شكل تمثلات عقلانية، فطرحنا مسألة تعامل العقل العربي مع الأيديولوجيا، ثم جرى التعريج على بعض نماذج التمظهر الأيديولوجي في الثقافة الغربية عبر بوابة الماركسية والهيغلية، لننتهي إلى الحديث عن العلم والتقانة بوصفهما أيديولوجيا.

ثانياً: أدلجة العقل، وقد تناولنا في هذا المبحث قضية العقل العربي التي هي قضيتنا الحضارية الأولى، لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قويمة. فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا، لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات الفعلية لعملية تقرير المصير. فالتفكير في العقل إذاً ضرورة، وليس اختياراً، لأنه يمثل الذات والوجود، بما يعنيه هذا الوجود من مساءلة للماضي، واستشراف للمستقبل.

ثالثاً: البديل العلماني من ضيق السياسة إلى رحابة التنوير، وقد حاولنا في هذا المبحث التركيز على المدلول الواسع للعلمانية الذي يتجاوز المفاهيم والأبعاد السياسية التي تختصر المهمة في فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، إلى الحديث عن علمانية تنويرية تروم إلى تحقق المجتمع العقلاني والعلمي والعلماني، الذي يرفع شعار الحرية المسؤولة ويحوّلها إلى فعل حضاري كوني.

الفصل الرابع: جاء بعنوان: «التواصل الفلسفي وجدلية القومي والكوني»، وقد ركّزنا فيه على مدلول التواصل النقدي المنفتح لدى نصّار، والذي يتجه إلى:

أولاً: نقد تاريخ الفلسفة نقداً يفضي إلى تحرير الوعي العربي من سقطات الاستغلال، ويؤسس لتعامل إبداعي يبنى على الاستقلال. وقد عرّجنا مع نصّار على نماذج معاصرة ووسيطة لأجل تحرير التعامل مع تاريخ الفلسفة بصورة عامة باعتباره أفقاً أو بوصفه نفقاً.

وهناك نوع آخر يخضعه نصار إلى النقد والتجاوز، ألا وهو التفكير القومي من خلال دحضه لمدلولات القومنة عند طه عبد الرحمن، ومن خلال نقده لمفاهيم: التعصّب؛ والطائفية؛ والقومية. فالتواصل الفلسفي لدى ناصيف نصّار ينطلق وينتهي إلى مقولة الكونية.

ثانياً: التواصل الفلسفي ومقولة الإنسان الكوني، ويدعو فيها نصّار إلى تحقيق الأنموذج الكوني في صورته الثانية، المتمثل بالتفكير في ما يسمّيه النهضة العربية الثانية التي ترتكز على محاسن ومعايب النهضة العربية الأولى، لأجل الوصول إلى تنوير عربي، يكون نتاجه التأسيس لفلسفة الإنسان الكوني من حيث الارتقاء بقيمه الكونية العليا، وتجسيد حقوقه الطبيعية كإنسان، لينتهي الفصل بنوع من المواجهة المباشرة بين ناصيف نصّار وطه عبد الرحمن في الفقرة الرقم (٥) وعنوانها «ناصيف نصار وطه عبد الرحمن وجهاً لوجه».

أما **الخاتمة**، فقد خصّصناها لأهم نتائج البحث، كما جرت العادة في البحوث الأكاديمية.

* * *

لقد شدّني هابرماس ذات مرة، لأنه يقرّ بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وهو يؤكد أن العقلانية التواصلية وحدها هي الكفيلة بإنقاذ الحداثة، وبأن الإنسان في مدلوله الكوني هو الأحق بلمس منتجاتها، لكن في المقابل فإن التفكير في الحداثة على أنها إرث إنساني يعطي للمفكّر العربي الأحقية أيضاً في فهمها ونقدها ومحاكمتها، مع تسجيل خصوصية بالنسبة إليه تتعلق بانجذابه نحو وضعيتين حضاريتين تجعلان المهمة بالنسبة إليه أصعب.

لذلك، فإن اختياري لهذا الموضوع يتأرجح بين هَمّ أعيشه كفرد عربي، وهَمّ أحمله كباحث، وكمثقف، وشتان بين أن نعيش الهمّ وأن نحمله. وقد مكّنتني دراستي التي صدرت ضمن مؤلف سابق عنوانه: **الفعل التواصلي عند هابرماس، بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي**، عن مكتبة بيسان في بيروت، إلى حدّ ما، من تكوين صورة عن موقف المفكّر الغربي من مسألة التواصل مع الآخر، فأردتُ من خلال قراءة تأويلية لمشروعي طه عبد الرحمن وناصيف نصار، الوصول إلى تكوين فلسفة للتواصل تعبر عن رؤية عربية وإسلامية، لتاريخ وواقع ومستقبل الفعل التواصلي الحضاري والفلسفي مع الذات ومع الآخر، لأجل الوصول إلى وعي حقيقي وصحيح وجماعي، يمكّن الإنية العربية من التموقع بشكل سليم، ومن ثمة التفكير في إمكانية تحقيق الإبداع بلغة طه، والاستقلال بلغة نصار.

وقد واجهتني صعوبات، وأنا أحاول أن أقدم الموضوع تقديماً مقبولاً وصحيحاً، وهي تتعلق أساساً بمحاولة أعتبرها جريئة، كما قال عنها طه عبد الرحمن أثناء لقائي به في الرباط، في البحث

عن نوع من المونتاج داخل أفكار ترد في سياقات مختلفة، للوصول إلى ما يشبه نظرية في الفعل التواصلي أو فلسفة للتواصل، حتى إن ناصيف نصّار أشار إليّ في لقائي معه أنه لم يتحدّث قط بصورة قصدية عن فلسفة للتواصل، ولكنه اعترف بأن تأويلي لفلسفته على أنها ترتكز على التواصل أمر في غاية الصحة، وأخذ يذكّرني في كل مرة ببعض الأفكار التي يمكن أن أستعين بها كمصادقات لتأكيد المفهوم.

من الصعوبات التي واجهتني، أيضاً، أن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن البناء الفلسفي لكلا المفكّريْن لم يكن سهلاً، بالنظر إلى اعتمادهما منظومة اصطلاحية شاقة وشائقة، لا يصبر عليها إلا مشتاق، وكذا اعتمادهما أسلوباً يقوم على نقد الأفكار الفلسفية للمفكّريْن عوض الانكباب على طرح البدائل بشكل مباشر، إلا أن هذه الحواجز لم تكن إلا حوافز مكّنتني من الولوج إلى الفكر التواصلي العربي في صورة تعكس الجدلية بين القومية والكونية. وكان من بين العوامل التي ساعدتني على تخطّي هذه العقبات، الفرصة التي حظيتُ بها من خلال لقاء الفيلسوفيْن طه عبد الرحمن في بيته في الرباط بالمغرب، وناصيف نصار في بيته أيضاً في بيروت، وهما لقاءان عَكَسَا روح التواصل التي كانت تغذيهما، وأخلاق التواضع التي طبعتهما.

وبالإضافة إلى العديد من المصادر التي فتحت الباب على مصراعيه للتحكّم بشكل جيد في خيوط البحث، أخص بالذكر بالنسبة إلى طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، و**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، و**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، وكذا مؤلفيْه الأخيرين: **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، و**روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. أما بالنسبة إلى ناصيف نصّار، فَجُل المصادر تم اعتمادها بشكل مباشر، نظراً إلى شحّ المراجع التي تشرح فكره، وأخص بالذكر: **باب الحرية**، و**طريق الاستقلال الفلسفي**، و**الإشارات والمسالك**، ثم **الذات والحضور**.

أقول إن التواصل هو إشكالية قديمة ومتجددة دوماً بتجدد الذات وبتنوع الآخر، ويبقى أن التأسيس لوعي فلسفي لإشكالية التواصل ضمن إطار التنظير للفعل التواصلي، هو أهم مهمة يجب أن يضطلع بها المثقف والمفكر العربي. ومحاولتي هذه تندرج ضمن إعادة قراءة المشروع العربي في صورتيْه. الطاهائية والنصّارية؛ من أجل توجيه الرؤى نحو إمكانية أن يكون للفكر العربي المعاصر موقعه، ليس في ممارسة التواصل، ولكن في إعداد خطة سليمة وصحيحة لإحداث تواصل فعلي وتفاعلي سليم وصحيح، وهي محاولة متواضعة تتجه قيمتها نحو إعادة قراءة المشروع العربي ضمن ما يمكن تسميته فلسفة التواصل.

القسم الأول

طه عبد الرحمن
«فلسفة التواصل وجدلية التحديث والتأثيل»

بنبرة فيها بعض الانزعاج، أجاب طه عبد الرحمن عن سؤال طرحناه عليه في بيته أثناء لقائنا به، محتواه إمكانية تصنيفه بأنه تراثي، حيث أكد أنه لا يعتبر نفسه تراثياً، بل حداثياً، لاعتبارات تتعلق بتكوينه أولاً، وثانياً بمتابعته لكل جديد في الحقل الفلسفي على المستويين العربي والغربي، وأخيراً بما يحمله مشروعه الفلسفي الذي يقدم بديلاً حداثياً جديداً غير البديل المطبق عند الغرب، لأنه يعتبر الحداثة الغربية هي تطبيقاً من تطبيقات الحداثة له ما له وعليه ما عليه(*). لذلك فإن المشروع الطاهائي لا يتضمن أي انفصام في ما يعتقد، ما دام أنه يقدم توليفة متلاحمة، ومنسجمة بين مدلول التأصيل، ومدلول التحديث. كما نرى أن هذا المشروع الطموح والمختلف عما عهدناه عند المفكرين العرب والمعاصرين يتمأسس على مقولتين، هما: التأثيل من جهة، والتحديث من جهة أخرى؛ التأثيل بمعنى التأصيل (Enracinement)، والعودة إلى التراث (Patrimoine) حيناً، وبمعنى الإغناء والإثراء بالتواصل مع الآخر أحايين أخرى. والتحديث هو أيضاً بمعنيين: بمعنى التجديد حيناً، وبمعنى الارتباط ببعض منجزات وقيم الحداثة الغربية أحايين أخرى.

من هنا، فإن الحديث عن فلسفة للتواصل (Philsophie de la communication) عند طه عبد الرحمن تمر حتماً انطلاقاً من تحديد المسافة مع الأنا ممثلاً في التراث الإسلامي، الذي يجب ألّا يحولنا إلى كائنات تراثية، وذلك بفضل فلسفة التجديد التي تبناها طه عبد الرحمن، من خلال تجديد المنهج في قراءة التراث، عبر إعلان تهافت النظرة التجزيئية له، وتأسيس النظرة التكاملية، ثم إعلان تهافت آخر للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، والتأسيس لقراءة جديدة في التعاطي معه، ثم تجديد أهم علم تراثي يكون منطلقاً لتطوير وإبداع أساليب النقاش والحوار، والجدل، والمناظرة، والتواصل، ألا وهو علم الكلام.

(*) كان ذلك أثناء لقائي به في بيته في الرباط يوم ٢/ ٤/ ٢٠١٣ من الساعة الثالثة زوالاً إلى التاسعة مساءً، بحضور المفكرَين خالد حاجي، ومصطفى مرابط.

في الشق الثاني، يقترح طه عبد الرحمن أنموذجاً لفلسفة للتواصل التأثيلي هدفها تبني المنتَج الفلسفي والمعرفي الغربي، بما يتلاءم والمجال التداولي العربي، فيتحدث عن فلسفة للتواصل اللغوي القائم على التمييز بين التحصيل والتوصيل والتأصيل في الترجمة، ويتكلم على التمييز بين الجانب الإشاري والعباري في قدرته على تحرير القول الفلسفي، ومن ثمة الحديث عن إمكانية إبداع حداثة إسلامية.

وعليه، بمكن القول إن فلسفة التواصل الطاهائية يمكن تقسيمها منطقياً، وليس مرحلياً، إلى عناصر أساسية؛ **أولها** فك الارتباط الضروري بين الفلسفة بصفة عامة، والحداثة بصفة خاصة، وبين الفكر الغربي، ومن ثمة الحديث عن الإمكان في أن يؤسس الفكر العربي الإسلامي فلسفته الخاصة، ومفهومه الخاص للحداثة ضمن ما يسميه طه عبد الرحمن بروح الحداثة؛ **وثانيها** ضرورة الربط بين الأخلاق باعتبارها عملاً، وبين الفلسفة باعتبارها نظراً؛ **وثالثها** ارتكاز العمل الأخلاقي على قيم ومبادئ الدين الإسلامي، لأن الموضوعية تتطلب مبدأ التفضيل، وهو الذي يقوّي الإيمان، وليس الحياد الذي ينتهي إلى الإلحاد، باعتبار الدين الإسلامي هو رسالة ربانية مطلقة جامعة، مانعة، موجهة إلى الإنسان بمفهومه الكلي، والكوني في المقام الأول. لذلك تبدأ فلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن قومية، وتنتهي كونية، وتبدأ تراثية، وتنتهي حداثية، ضمن محاولة لإنشاء نسق حداثي - أخلاقي - إسلامي.

الفصل الأول

تحديث التواصل مع التراث

برز طه عبد الرحمن في الساحة الثقافية العربية، بوصفه صاحب مشروع تجديدي إحيائي، فكري وفلسفي، يتوسل النقد نهجاً، ويحفر عميقاً في حقول التراث والدين والسياسة والحداثة وسواها. وفي هذا السياق، يذهب يوسف بن عدي في كتابه: **مشروع الإبداع الفلسفي العربي**؛ إلى القول إن مشروع طه عبد الرحمن، هو مشروع الإبداع الفلسفي العربي، الذي يطمح بكل قواه الإدراكية والحسية والذوقية، إلى توطين أصوله الفلسفية وفروعه المعرفية، وتوضيح ملامح النظرية لكل مجتهد أراد الاجتهاد والإبداع في ميدانه ومجال اشتغاله.

تكمن صورة ما يطرحه طه عبد الرحمن في سعيه إلى إحياء مقدمات الإبداع، والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي، وإعادة الاعتبار الى كل ما تم تبخيسه، ورفضه، وإقصاؤه، من الخطابات الفكرية العربية والإسلامية، والنظر إليه بوصفه منفذ التجديد وملامح الصنع المفهومي. وعليه، يحاول طه عبد الرحمن إعادة الاعتبار الى القول الكلامي، الذي عرف محاولات التبخيس من قدره، وكذلك الخطاب الصوفي الذي تمّ تبخيسه من جانب كثير من أهل الفكر، والنظر، لأسباب أيديولوجية وسياسية، فيما الواقع ـ كما يؤكد طه ـ يكشف أنه قول أخلاقي ومعرفي أصيل، يتعلق بالمخلوقية والخالقية على حد سواء. والقول الصوفي هو قول مرتبط بالأخلاق الرفيعة والأصيلة في الإسلام. أما التجربة الصوفية، فهي تجربة جهد ومجاهدة وذوق ومحبة، فضلاً عن دور أهل التصوف في التأثير في التاريخ العربي الإسلامي.

ويعتبر بن عدي أن الإبداع والاجتهاد في فكر طه عبد الرحمن، يتجسد في تقويم مسالك التقليد الفلسفي وأصوله وفروعه في الثقافة الإسلامية العربية، وفي تحقق ذلك من خلال فحص النظرية التفاضلية للتراث في نموذج محمد عابد الجابري.

وتنهض منهجية طه عبد الرحمن على التوجه الآلي، والشمولي في تقريب التراث، وفق معايير مصدر التقريب، ومقصده، ووفق محددات لغوية وعقدية ومعرفية، لكن همّه تركّز على استئناف النظر الفلسفي العربي الإبداعي، عن طريق تحريره من عوائق التقليد وبراثن التبعية. واعتبر أن النظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد، على غير التأليف الفلسفي العربي السائد اليوم، هو المدخل الرئيسي إلى بعث الحياة في الفلسفة من خلال التجديد والتأصيل. لذلك ارتأينا الحديث عن التحديث عند طه عبد الرحمن من خلال تجديد المنهج في النظر إلى التراث، وتجديد القراءة في التعاطي مع النص، ثم تجديد علم الكلام.

أولاً: تجديد المنهج في فهم التراث

تناثرت آراء المهتمين بالتراث الإسلامي تبعاً لمناهجهم في النظر، فمنهم من أخذ طريق الاشتغال بالمضامين لا بالوسائل، ومنهم من تحوّل التراث لديه إلى موضوع علمي، لكنه، بنوع من التلفيق، ربط الموضوع الأصيل بأدوات منقولة، متبعاً بذلك تعميم النموذج الغربي على كل أنماط التفكير، فتراه يستعمل كل التقنيات والمناهج الغربية من دون أن يغوص في جوهرها، ويكتفي بالقشور والشكليات عوض أن يبدع الطرائق الملائمة للتواصل الفعّال مع الإنية في اكتشاف الآخر، والاستفادة منه عبر المناهج، والأدوات المبدعة، وليست المقلدة.

وفي الجهة المقابلة، نجد ثلة أخرى حاولت أن ترى الموضوع من زاوية مختلفة، وتتجاوز ما تعتقد أنه سقطات منهجية من خلال ربط الموضوع بالمنهج، والمضمون بالوسيلة، كما أن ربط الإنية فيه لم تكن الاختلاف من أجل إيجاد مساحة للمناورة الفكرية، وإنما إعادة توجيه الفكر العربي حتى لا يكون التواصل الفلسفي والفكري والثقافي من الوسط الأكثر تركيزاً إلى الأقل تركيزاً بلغة الكيميائيين، وإنما يكون تواصلاً متّزناً ومتوازناً، تكون بدايته إعادة بناء مفاهيم جديدة للإنية، ليس من خلال تجديد التراث، وإنما من خلال إعادة قراءة التراث بوسائل ومناهج مأصولة لامنقولة، ونهايته الانفتاح على الغير، بوصف التواصل بين أنوات مستقلة، الخطاب بينها يكون على أساس من الاحترام المتبادل.

طه عبد الرحمن هو أحد الأقلام الفكرية العربية الإسلامية التي رسمت لها مشروعاً وطريقاً تواصلياً تأصيلياً الغاية منه بعث التراث من جديد من خلال تجديد المنهج في قراءته، وعبر تجاوز ونقد النظرة التجزيئية، وتأسيس الرؤية التكاملية للتراث، وإعادة بناء الإنية العربية الإسلامية انطلاقاً من مقولتي تحديث الأصيل وتأصيل الحديث.

١ - تجاوز النظرة التجزيئية للتراث

ينطلق طه عبد الرحمن إلى بناء نسقه الفلسفي من مصادرة إن قبلناها، قبلنا بنتائجها، محتواها قوله: «إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النصّ التراثي، ولا ينظر البتّة

في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث»[1].

لقد اتجه الفكر العربي المعاصر برأي طه عبد الرحمن إلى تقويم التراث بنزعتين: النزعة **الأولى** مضمونية تقوم على أن حصيلة التراث مردها إلى المحتويات بحسب الحاجة والاستعمال والهدف. أما النزعة **الثانية** فهي تجزيئية تقوم على تقسيم المحتويات والمضامين وتصنيفها إلى مجالات وقطاعات متمايزة في ما بينها، مع مبدأ المفاضلة بينها على أساس من الانتقاء[2]، والنتيجة المنطقية التي يتوصل إليها هي العلاقة الضرورية بين النزعة المضمونية كمقدمة، والنزعة التجزيئية كنتيجة، فمتى انكبت الدراسات التراثية على المضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، أخلّت بحقيقة التلازم بين الطرفين، فوقعت بذلك في المفاضلة لاعتبارات غير موضوعية، وبالتالي وقعت في نزعة تجزيئية. وهنا يوجه طه عبد الرحمن سهام النقد بصفة عملية ومباشرة، إلى الأنموذج الفكري للجابري على أساس أنه متناقض. ولكي تكون دراستنا لهذا السجال الفكري بين المفكرين منصفاً، وموضوعياً إلى حد ما، ارتأينا أن نعرّج أولاً على أهم ملامح فلسفة الجابري في قراءة التراث:

أ ـ الجابري قارئاً للتراث

يصنّف الجابري قراءة التراث في الواقع الفكري العربي إلى ثلاثة اتجاهات: الاتجاه **الأول** هو اتجاه سلفي ينطلق من قراءة أيديولوجية صرفة، لا تميّز بين الفعل الحضاري الإسلامي، والإسلام، وتعتقد أن الوصال مع التراث، شكلاً ومضموناً، هو الذي يضمن مفهوم لاتاريخية الموروث، وهي بذلك قراءة تصدر عن منظور ديني للتاريخ يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر، منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر، والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها[3].

الاتجاه **الثاني** ليبرالي يقوم «على القطيعة مع التراث الإسلامي لأجل ركوب موضة الحداثة الغربية من جهة، والتركيز على أن الحضارة الإسلامية ما هي إلا حضارة وصل ونقل، وأن أصلها إنما هو سابق عليها، وناتج من غيرها، وهي قراءة أوروباوية النزعة. إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، وعلى قراءة تراث بتراث، ومن هنا تنتهي إلى المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله. وعندما يكون المقروء هذا التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في ردّه إلى أصوله اليهودية، والمسيحية، والفارسية، واليونانية، والهندية[4].

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

(٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥.

أما الاتجاه **الثالث**، فهو الماركسي الذي يقوم ببعض الإسقاطات اليسارية للمنهج الجدلي المادي، معتبراً التاريخ العربي الإسلامي هو شكل من أشكال الصراع الطبقي، وانعكاسات لمختلف صور الخلاف بين ما هو مادي، وما هو مثالي، وبذلك تكون فلسفة هذا الاتجاه هي تقسيم الأدوار، وتحديد المواقع، وإبراز أطراف الصراع(٥).

وتقع هذه النزعات تقريباً في السقطات المنهجية نفسها من حيث إن محركها أيديولوجي، سواء في الإقبال على التراث أو القطيعة عنه، ووقوعها في شبكة التفكير السلفي، سواء في صورته الإسلامية أو العربية، مع اكتفائها بقاعدة مقلّدة في قياس الغائب على الشاهد لأجل تأسيس فلسفة للتاريخ تختصّ بتحديد بنية العقل العربي منذ عصر تدوينه»(٦).

هذا التقسيم الذي ارتآه الجابري مهد لمنهجه في قراءة التراث الإسلامي من جهة، وتصوّره لبنية العقل العربي من جهة أخرى.

(١) **المنهج**: يقوم منهج الجابري على خطوات أساسية:

(أ) **القطيعة** (Rupture): يرى الجابري أن القطيعة بالمعنى الإيجابي، هي طريق الوصول إلى المعرفة الخالصة، فليس عيباً أن تتواصل مع التراث، ولكن القطيعة هي أفضل طريقة لتجنب تحول الإنسان إلى ماضٍ، وإلى كائن تراثي. ولكي يحقق الجابري أهدافه في كتابه **نحن والتراث**، قام بقراءة معاصرة للتراث العربي الفلسفي، وفي هذه القراءة يرى أن للفلسفة العربية التراثية وجهين: محتوى معرفياً، ومضموناً أيديولوجياً، فالمحتوى المعرفي هو في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة، أما المضمون الأيديولوجي فهو يحيا عبر الزمن في صور مختلفة. فالجابري يرى أن الفلسفة العربية، كما ظهرت على يد الكندي، ثم تطورت على يد الفارابي، فلسفة مناضلة من أجل العلم والتقدم، ولكن ابن سينا ارتدّ بها من عقلانية الكندي والفارابي المتفتحة وحولها إلى فلسفة روحانية غنوصية، وإلى عقلانية ظلامية، عمل الغزالي والسهروردي على نشرها. ويؤكد الجابري أنه عندما تحولت الفلسفة إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة مشاهدات الغزالي المزعومة التي جلبت له «اللذة»، وأكد أن السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري، وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل، وعقلانيته النقدية الواقعية. وهكذا اعتبر الجابري أن أنموذج القطيعة الذي قام به «ابن رشد» يعتبر مثلاً يقتدى به، بدءاً بقطع الصلة بغنوصية ابن سينا، وفلسفته المشرقية، وانتهاء عند رفض التصوف السنّي الذي نادى به الغزالي، لأنه برأيه أن سنّة الرسول (ﷺ) «لم تعرف التصوف قط، وأن الخطاب القرآني هو خطاب عقل، وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق»(٧).

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٧١.

من كل ذلك، يتبين أثر مفهوم القطيعة في فهم التراث الإسلامي والاستفادة منه، صورته **الأولى** هي قطع الصلة بين مفكر وآخر، أما الصورة الثانية التي يتجلى فيها مفهوم القطيعة، فهي القطيعة بين حقل معرفي وآخر. ففي الوقت الذي يتجه البعض نحو التوفيق والتلفيق بين العقل والنقل، جاء ابن رشد ورفض محاولاتهم، فيقول الجابري: «لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة، والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأن العلم يتغير ويتناقض، ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد الدين بالعلم لنفس السبب، إذ إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه، لأنه يصنع قيوده بنفسه»[٨]، ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة، فإنه قدّم البديل الذي دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين، وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة، وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة[٩].

وبهذا يرى الجابري أن هذا البديل الذي قدمه ابن رشد في هذه المسألة، يمكن لنا أن نقتبس منه منهجه، ونوظفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي، بحيث نحقق الأصالة والمعاصرة معاً.

ويجب ألّا يُفهم من هذا أن الجابري يعتقد في قطيعة إبيستيمولوجية مطلقة، فهو يتبنى نوعاً من القطيعة الصغرى.

(ب) **فصل المقروء عن القارئ «مشكلة الموضوعية» (Objectivité)**: تعتبر الموضوعية العلمية بشروطها من لبّ الاهتمامات في المعرفة العلمية والفلسفية المعاصرة، وتعتبر في أكثر الأحيان من أضخم العوائق الإيبيستيمولوجية في اقتحام اليقين، ولا سيما في المسائل النقدية المتعلقة بالدراسة والبحث في العلوم الإنسانية، والمعرفة عامة، على اعتبار أن المعرفة ذاتها علاقة جدلية بين الذات والموضوع، وبذلك يتم إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع، أي فصل الموضوع عن الذات، وفصل الذات عن الموضوع، ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره، ومن ثمة وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي من خلال المنهجية الآتية.

(ج) **المعالجة البنيوية (Structuralisme)**: وهي أداة في التفكيك البنيوي أو الجزئي للكليات العامة والنسقيات المركبة، تحليلاً، ترتد فيه البنيات والبسائط والأوليات في حذر إلى التكوين، أي أن النظر إلى النصّ التراثي ككلّ تتحكم فيه الثوابت التي يجريها عليها حول محور واحد، ومحوره فكر صاحب النصّ حول إشكالية واضحة، ويرتكز على:

* التحليل التاريخي: ربط النصّ بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

---

(٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥.

(٩) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٧٣.

* الطرح الأيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه[10].

* وصل القارئ بالمقروء: حيث يكون الاتصال اتصالاً واعياً تحقيقاً للاستمرارية، أي ضرورة تحقق الحدث الاستشرافي كحق للذات القارئة التي تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الأمر الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها، وبكامل شخصيتها[11]. وبهذا فإن الجابري يستخدم منهجاً مرناً سلساً، يقوم على استعمال مجموعة من المفاهيم الحداثية التي ترد إلى ميادين معرفية مختلفة، ويؤكد: «إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة، وذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[12].

(٢) **بنية العقل ونظرية التقسيم الثلاثي**: يرتكز الجابري في تحديده بنية العقل، ونظرية الأنظمة الثلاثة، إلى قاعدة عامة مفادها ارتباط العقل بمحيطه الإنمائي والسياسي، حيث يؤكد «أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها، والتفكير بواسطة ثقافة ما معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثقافة ومكوّناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، وإلى الكون، وإلى الإنسان، كما تحددها تلك الثقافة»[13]. وبالتالي، فإن الجابري عندما يكون موضوع حديثه العقل العربي، فإنه يقصد ربطهُ بمرجعياته، من حيث هو مُنتَج. فالجابري «ينظر إلى العقل بوصفه عقلاً مُكَوِّنًا (Raison constituante)، بحسب تعبير لالاند، أي فاعلية منتجة لثقافة ما، وعقلاً مُكَوَّنًا، بحسب تعبير الفيلسوف نفسه»[14].

ويظهر ذلك في منظومة الأسس الفكرية الإبيستيمولوجية، لتلك الثقافة ونظامها المعرفي، ولذلك لا يحق لنا أن نتحدث عن نظام معرفي واحد، وإنما أنظمة معرفية مختلفة ومتصارعة داخل الثقافة العربية. ومن هنا، يتحدث الجابري عن ثلاثة أنظمة معرفية، هي:

(أ) **البيان** (Déclaration): المحدّد الأول فيه هو اللسان العربي في بنيته وأصله، وقد رأى الجابري أن هذا النظام هو الوحيد الذي أرسى قواعد النظام التداولي، والحقل المعرفي للفكر العربي، سواء في زمن الرسول (ﷺ) أو في مرحلة الخلفاء من بعده. وقد تحدّدت سمات هذا النظام، منهجاً ومفهوماً، من خلال نشأة العلوم العربية الإسلامية الخالصة، كالنحو والبلاغة

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٣) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٧٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

والفقه وعلم الكلام، فأضحت المعرفة قائمة على قاعدة قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل[١٥].

(ب) العرفان (Gratitude): يرى الجابري أنه من المعلوم من خلال الخصائص العامة للنظام العرفاني، ميله إلى الوجدانيات، والتصرف إزاء العالم بنوع من الإيحائية الكونية، تعتمد في إنتاج المعرفة على الاتصال الروحي المباشر بالموضوع، والتغلغل فيه والاندماج في وحدة كلية لا تتمايز فيه الذات من الموضوع[١٦].

وقد انتقل هذا النظام المعرفي إلى العقل العربي بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ونماذج الحضارة الإسلامية بغيرها من الحضارات، مع بقاء الرواسب والمؤثرات الثقافية السابقة عن الإسلام، خاصة في بدايات العصر العباسي، كالفكر الشيعي، والفلسفة الإسماعيلية، وبخاصة جانبها الأفلاطوني الإشراقي، إضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضية وكل التيارات الإشراقية.

(ج) البرهان (Preuve): لقد كان لحركة الترجمة في العصر العباسي الدور الأبرز في ولوج هذا النظام المعرفي إلى الثقافة الإسلامية من خلال ترجمة بعض الأفكار اليونانية، والمنطق الأرسطي، وهو منهاج في المعرفة يربط النتائج بالمقدمات ربطاً منطقياً[١٧].

ما نستشفه من خلال هذا العرض الوجيز لفلسفة الجابري هو أن منظومته الفكرية، وإن بدت أنها ترتكز على مبدأ الشمولية، والكلية، والوحدة، في فهم التراث، لكنها شمولية وكلية من نوع خاص، ووحدة تتصارع فيها الأجزاء، وترتكز على كثير من المفاهيم التي يتكئ عليها طه عبد الرحمن لأجل التأسيس لنظرته التكاملية للتراث، مثل: العقلانية، والفصل، والقطيعة، وأنظمة العقل المختلفة: الانتقاء، والتلفيق، فكيف أسس طه عبد الرحمن أول لبنة في فلسفة التواصل مع التراث الإسلامي انطلاقاً من إعادة قراءته وتحديثه.

ب ـ التفكير مع الجابري ضد الجابري

يمكن أن نلخص منذ البداية عبارة شافية كافية لطه عبد الرحمن، وهو يهدم النسق الفكري للجابري، وينعته بالمتناقض، مؤكداً بقوله: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[١٨].

ومعنى ذلك أن عقلانية الجابري أفضت إلى نوع من التناقض من خلال الانفصال بين النظرية والتطبيق في أنموذجه القياسي. ويظهر التناقض الأول في الانطلاق من مقدمة فحواها نقده

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٧) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٦٠.

(١٨) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٩.

لمسلك المستشرقين، والتبّع من الباحثين العرب، تقوم على تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، وردّ كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي[١٩]، كما أنه يأسف لكون دراساتنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية. فما زلنا ننظر إلى الفقه، والكلام، والفلسفة، والنحو، والأدب، والحديث، والتفسير، كعلوم لكل منها كيانها المستقل تمام الاستقلال[٢٠]. فهو يدعو إلى النظر إلى العلوم الإسلامية والعربية على اختلافها، كما لو أنها علم واحد، وأصل واحد، فالفيلسوف المسلم كان موسوعياً، وكان طبيباً وفيلسوفاً ورياضياً وعالماً، لكننا عندما نلج باب التطبيق، ونتطلع إلى نتائج هذا النسق، نصطدم، كما يؤكد طه عبد الرحمن، بمنظومة تقسيم التراث إلى أجزاء مختلفة، ثم المفاضلة في أسلوب انتقائي غير مبرر، وتلفيق لا يستند إلى قواعد منهجية وآليات مدروسة، «فالبرهان، والبيان، والعرفان، هي دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان، ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي»[٢١].

التناقض الثاني الذي يطبع النظام الفلسفي العقلاني عند الجابري، كما يتصوره طه عبد الرحمن، هو الهوة السحيقة بين الهدف المحدد، وما ينتهي إليه، فعندما يتحدّث عن مفهوم النظر في الآليات كهدف، فذلك عين ما يجب أن يكون عليه همّ المفكر العربي، لكن الواقع شيء مختلف. فعندما يتجه الجابري إلى دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية، يجد نفسه بقصد أو بغير قصد، يتحول من تشريح المناهج من أجل التأسيس لآليات ومناهج جديدة، إلى الحديث عن الآليات كمحتويات تاريخية، وبالتالي فهو لم يستطع أن يتخلص من نزعته المضمونية في دراسة التراث، كما أن الجابري سيشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية، وسيقف طويلاً عند كيفيات عملها وجودة إنتاجيتها، وكأنه سيباشر عملياً النصوص ذاتها، مبيّناً أساليب توليدها للخطاب، تركيباً وترتيباً وتفريعاً، مستخرجاً مختلف هذه الأساليب، ثم منعطفاً عليها، بعد ذلك، بالتصنيف والترتيب والتنسيق، لكن ليس هذا ما يطالعنا به الجابري.

ولأنه يطالعنا بالنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقه العلم، أي النصوص العربية التي تطرح الإشكالات المنهجية والمعرفية، فإننا نستطيع القول، تأسيساً أو تقويماً، إن الجابري لم يباشر بنفسه استنباط الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة إلى الآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني، والسكاكي بالنسبة إلى الآليات البلاغية، والفراهيدي بالنسبة إلى الآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة إلى الآليات العرفانية. وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها، وأن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن

---

(١٩) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٥٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢١) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٣٣.

هذه الآلية. فالأول اشتغال آلي حقاً، أما الثاني فليس إلا اشتغالاً مضمونياً، إذ تصير الآلة مضمون الخطاب المشتغل به[٢٢].

لهذا، فإن طه عبد الرحمن، إذ يفكر مع الجابري ضد الجابري ينتهي إلى حقيقة التناقض بين النظرية والتطبيق في منظومته الفكرية، فقد انتقل من نظرة شمولية تبنّاها إلى تطبيق تجزيئي تفاضلي لفهم التراث، ومن البحث في الآليات التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، إلى البحث في مضامين الخطاب التراثي لهذه الآليات. والنتيجة وقوع الجابري في آليات استهلاكية تعبّر عن القطيعة واللاتواصل مع الآليات الأصلية التي أنتجنها، وقد تكون آليات عقلانية مجردة، أو آليات فكرانية مسيّسة، وفي كلتا الحالتين نحن لا نتحدّث عن المأصول وإنما عن المنقول.

يقول طه عبد الرحمن: «لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة، من مجالات ثقافية غربية مختلفة؛ فقه العلم التكويني (بياجيه)، وفقه العلم العقلاني (لالاند، وباشلار)، والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيغلية والماركسية»[٢٣].

ولما كانت الآليات التي استعملها الجابري عقلانية تنتهي إلى التجريد، وفكرانية تتحكّم فيها الأدوات والأهداف السياسية، كانت النتيجة الخروج عن البنية الأساسية للتراث العربي الإسلامي الذي يقوم على مبادئ قيمية، وأخلاقية، وروحية؛ يقول طه عبد الرحمن إنها ترتكز على:

ـ تداخل القيمة الخلقية بالواقع، مؤكداً ارتباط العقل بالسلوك والأخلاق، مستدلاً على ذلك بمدلول العقل في اللغة العربية.

ـ تداخل القيمة الروحية والعلم، فالعلمانية التي انتهي إليها الجابري أساسها سياسي، تقتضي الفصل بين المستويين الديني والسياسي. لذلك، فقد أقصى الإنتاج العرفاني، واعتبره دخيلاً، وليس أصيلاً.

وتحفّظ طه عبد الرحمن على القسم البياني على أساس أنه بعيد عن اليقين، ولم يحتفظ إلا بالمستوى البرهاني على طريقة ابن رشد، إذ يقول: «المعيار الذي استبعد به الجابري العرفان، واستضعف به البيان، واستبقى به البرهان الخالص، هو في نهاية المطاف مبدأ العلمانية»[٢٤].

ـ تداخل القيمة الحوارية والصواب: فللحوار والمناظرة دائماً هدف، وهو الوصول إلى الصواب والظفر بالحقيقة، لكن ليس بالشكل الذي يستدلّ به الجابري على المناظرة التي ينتصر فيها البرهان على البيان، وتبرز فيها العقلانية المجرّدة. لكن الجابري لم يتفطّن إلى أن العقلانية عقلانيات، وأن العقلانية في الأنموذج الحواري الإسلامي هي ثمرة ما نطلق عليه اسم «المعاقلة الحيّة»، وهذه المعاقلة الحيّة تختلف عن العقل في أنها:

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

- ليست جوهراً قائماً بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية.

- ليست فعلاً فردياً، وإنما فعالية تشاركية ترتبط بالغير.

- ليست فعلاً مجرداً، وإنما تتجه إلى العمل(٢٥).

إنها إذاً تحمل كل معاني الانقطاع عن التراث الإسلامي، وقد رسم خيوطها الجابري بحديثه عن عقلانية مجرّدة، وعلمانية مسيّسة، وأهمل أن الفعل الحضاري هو فعل أصيل، الوعي فيه مرتبط بالوحي. كما أن العقل العربي لم يتشكّل إبان عصر التدوين، بل تشكّل إبان نزول الوحي على الرسول الخاتم (ﷺ)، فتجاهل دور الوحي على الرسول الخاتم (ﷺ)، كما تجاهل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قبلي مادي غارق في ذاتيته، ذي نزعة حصرية متكبّرة، إلى عقل حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية، سواء أكانت عرقية أم قومية أم طبقية، وراغب في البحث والاختيار والتدقيق والتمحيص، تجاهلاً لا يستوي والنظر الموضوعي.

وحاصل القول إن النظام المعرفي الذي اختاره الجابري في ما يفهم من طه عبد الرحمن أنه يحمل بين طياته بذور فنائه، بلغة ماركس، ذلك أنه نظام متناقض في علاقة النظرية بالتطبيق، والقصد بالفعل، فرغم أنه رفع شعار الشمولية، إلا أنه انتهى إلى نظرة تجزيئية تفاضلية، ورغم أنه أخذ على عاتقه التأسيس للنظر في الآليات التي أنتجت الفعل الحضاري والثقافي العربي الإسلامي، إلا أنه وقع في مطبّين: **الأول** استعانته بآليات منقولة ذات طابع استهلاكي، وفوقي، **والثاني** آن الآليات بحدّ ذاتها تحوّلت إلى مضامين، من دون أن ننسى عدم قدرة الجابري على التحكّم في الآليات المنقولة، فلا هو أنتج آليات مأصولة لقراءة التراث، ولا هو استطاع أن يتحكّم في ما نقله عن غيره من آليات.

وإذا كان ذكر مصطلح «النظرة التجزيئية» بصورة صريحة، قد اقترن في فكر طه عبد الرحمن بنقده لتصوّرات الذين اقتصرت رؤيتهم وممارستهم على الانبهار بتطبيقات الحداثة الغربية، لا روحها وجوهرها الحقيقي، وذلك في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث**، فإن ورودها الضمني، سواء عن طريق التنظير لمقابلها، أي النظرة التكاملية، أو الإشارة إلى مرادفاتها، مثل الوسائل الفكرانية، والآليات الاستهلاكية، تكثّف حضورها في معظم مؤلفاته، حتى ليمكن القول إن طه عبد الرحمن أصابته «فوبيا» التقدير التجزيئي للتراث، ومثلت النظرة التجزيئية لديه هاجساً حقيقياً، بل لعلها هي الدافع الأساسي الذي قاده إلى اكتشاف النظرة التكاملية والتنظير لها، على الرغم من أن اهتمامه بالرؤية التجزيئية في حدّ ذاته، كان موصولاً بهاجس أكبر، وهو كيفية تحديث العالم الإسلامي والعربي تحديثاً حقيقياً بتجاوز ما هو سطحي. ولذلك، وحتى وإن أفرد طه عبد الرحمن كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بالأخص لتهافت فكر الجابري، فإنه يضع نفسه على طول الخط في مقابلة التيار الحداثي أصحاب «القراءة الحداثية المقلدة»(٢٦)، وبخاصة منهم محمد أركون، ونصر

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٧٧.

حامد أبو زيد، والطيب تيزيني(*)، الذين، ومن قاعدة الفصل بين الدين والخطاب الديني، كان لديهم المبرر لنزع القداسة عن النصّ الديني من خلال خطة التأنيس أحياناً، باعتباره مجرّد نص لغوي وأدبي. لذلك لم يتحرّجوا في هذا السياق من حذف عبارات التعظيم والتقديس، ومن خلال خطة التعقيل حيناً آخر، بحيث تطلق العنان للعقل في ما هو يقيني لا يقبل الزيادة أو النقصان، ومن خلال خطة التاريخ أحايين أخرى، وذلك بإضفاء صفة النسبية على الأحكام على أساس تاريخية النصّ[٢٧].

لكل هذه المبرّرات وغيرها، ينعطف طه عبد الرحمن ليكون نقده لا نقول صحيحاً، وإنما بنّاءً لا يكتفي بالهدم، وإنما يتعداه إلى تقديم البدائل، فمن السهولة بمكان أن تقول: ليس كذلك، لكن المهم أن تبيّن كيف؟

فكيف يقيم طه عبد الرحمن نسقه الفلسفي لأجل أن يكون التواصل مع التراث الإسلامي تواصلاً تأصيلياً بعيداً عن دوغماتية التقديس، ومرتبطاً بضرورة التقيد بشروط التأسيس؟

٢ ـ تأسيس الرؤية التكاملية للتراث

لقد انتهى طه عبد الرحمن إلى رفض النظرة التجزيئية التفاضلية، التي لم تفد الفعل الفلسفي والحضاري العربي الإسلامي، إلا بكمّ هائل من المقالات والكتابات، التي لا تستطيع أن تنهض بواقع الأمة ما دام أنها تتوقف عند مستوى مضامين النصوص. وحتى وإن أرادت فهم الثقافة الإسلامية من خلال الآليات المنتجة لها، عرّجت على آليات ومعايير منقولة، وليست مأصولة، وبشكل سطحي لم يستطع أن يتغلغل على روح هذا الآليات ولبّ هذه المناهج. ولذلك تقوم دعوى التقويم التكاملي على مقدمة محتواها: «إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرّعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[٢٨]. هذه الدعوى تقوم على ثلاث مقدمات أساسية:

ـ **مقدمة التركيب المزدوج للنصّ**: وهي تقضي بارتباط كل مضمون مخصوص بكيفيات إنتاجية مخصوصة، وبذلك اعتبر أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محدّدة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية[٢٩].

لذلك، فكل قراءة تراثية تفصل بين المضامين والوسائل التي أنتجتها، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النصّ.

(*) خاصة من خلال مؤلفاتهم على التوالي: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**؛ **نقد الخطاب الديني**، و**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٨١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

ـ **مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية**: فالآليات الإنتاجية للتراث تختصّ بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل معرفي إلى آخر، والترحال المبرر بين مجالات المعرفة وصنوف العلوم، إذ إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم مختلفة المقاصد والوسائل، ومتباينة المضامين والآليات.

ـ **مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية**: أصول وفصول هذه الآليات هي التي تتحكّم في مضمون النص، بحيث لا يمكن فهمه ولا تفهيمه، إلا من خلال معرفة دقيقة لهذه الآليات[٣٠].

بهذه المقدمات يؤكد طه عبد الرحمن أن الوقوف في وجه النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية التفاضلية، لا بد من الانطلاق من مبدأين مقابلين هما: التوجه الآلي الذي يتأرجح بين الآليات المادية، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية، وبين الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، ثم التوجه الشمولي على أساس رفض مصادرة كلية التراث، فمبدأ الكلية عند الفيلسوف فحواه أن التراث كلّ متكامل، ووحدة متناسقة. يقول طه عبد الرحمن: «ومتى علمنا أن الاشتغال الصحيح، والأصيل بالمضامين التراثية، يوجب دراسة الآليات المادية والصورية الأصلية، لزمنا أن نقيم الدليل على صحة ادعائنا بأن التوجه الآلي في التقويم التراثي من شأنه أن يجعل الباحثين في التراث ينزعون إلى اتخاذ نظرة تكاملية فيه»[٣١].

وعلى ذلك، فإن الفيصل في الأخذ بالنظرة التكاملية، ليس في جعل هذه النظرة بداية ومقدمة عامة تتخلى عن حقيقتها وبريقها بمجرد ضعف تحديد الآليات التي أنتجتها، إما أصلاً أو نقلاً، كما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن ناقداً للجابري، وإنما التطبيق الصارم للتوجه الآلي ـ من خلال ميزاته الثلاث: وهي **الخدمة** التي تكمن في النهوض والارتقاء بالمبادئ الأصلية للتراث، **والعمل** الذي يكمن في توجيه السلوك وتطبيق المعرفة، **والمنهجية** التي تلزم التناظر الجماعي لأجل الوصول إلى الاتفاق والإجماع، وذلك هو الذي يحدد بدقة ثمرة هذه الممارسة، المتمثلة في الوصول إلى نظرة شمولية، كلية، تكاملية، للتراث تمنع التبعية والأمعية، وحتى التلفيق بدعوى التوفيق.

إذاً، الآلية هي طريق الوصول إلى الشمولية، ولكن قبل ذلك هي دليل على تكامل التراث، فمفهوم الآلية، كما نظر إليه طه عبد الرحمن في مشروعه **فقه الفلسفة**، يؤكد معنيين لها: عام وخاص، فأما العام فيعبّر عن خاصية إضافية تعني أن كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم بالنسبة إلى علم آخر، كآلة من آلاته؛ فإذا كان الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فالمنطق آلة الرياضيات، والقراءة آلة النص؛ فالآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم مقصوداً لذاته ولغيره، وأما المعنى الخاص للآلية، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تتحقق بها دون غيرها[٣٢].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٢) عبد القادر بودومة، «النص وآليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد،» **فكر ونقد** (الدار البيضاء)، العدد ٥٦ (٢٠٠٠)، ص ١٠٧.

وإذا عرّجنا على سمات التداخل بين المعارف والعلوم التراثية، نجد طه عبد الرحمن قد ميّز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين، هما: «التراتب»، و«التفاعل». أما عن درجة تراتب العلوم، فقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم التي ميزت الحضارة الإسلامية، فتركوا تصنيفات على معايير التقارب حيناً، والتشابه والتراتب أحايين أخرى، مما يوضح النزعة التكاملية للمعرفة التراثية.

أما عن مستوى تفاعل العلوم التراثية، فلم يتوقف العلماء المسلمون عند حدود التشديد على تدرّج العلوم، بل أشاروا إلى ضرورة ومشروعية تفاعل العلوم، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية[٣٣].

وإجمالاً، نقول إن تكامل التراث، والخروج إلى نظرة شمولية له، كان انطلاقاً من إبراز التداخل المعرفي بين العلوم، سواء كان داخلياً في صورة التداخل المعرفي الداخلي في علم أصول الفقه[*]، وفي شاكلة إبطال النظرة التجزيئية للأخلاق في الإسلام، أو كان تداخلاً معرفياً خارجياً[**] في صورة التقريب التداولي لعلم الكلام في تداخله مع الإلهيات. يظهر منهج الانفتاح المشروط عند طه عبد الرحمن في مفهوم التقريب التداولي، الذي يعني باختصار جعل المنقول مأصولاً، وهذا يعني فلسفة للتواصل التأصيلي لا تقوم على القطيعة مع المنقول، لأن هذا الطريق انتحاري، ولكن يبنى على تقنين، وضبط العلاقة بين الأصيل والدخيل، «فلا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميّز من غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة»[٣٤]، وهذه القاعدة العامة ترتكز على ثلاث لبنات تعبّر عن تميز وتفرّد المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الثقافية على المستويات اللغوية، والعقدية، والمعرفية التي تؤسس لقيم التفاعل والتواصل داخل المجال.

فاللغة وسيلة من أقدر الوسائل التي يستعملها المخاطِب لتوصيل مقاصده إلى المخاطَب، وبقدر ما تكون الأساليب اللغوية معتادة وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، نظراً وعملاً، يكون التعبير أقْوَم، والتأثير أشد، ولأن الإسلام مقياس كل شيء بالنسبة إلى طه عبد الرحمن، فإن العقيدة لا تقل شأناً عن اللغة في إحداث التفرّد المطلوب، فهي من يستطيع أن يحدث التواصل والتفاعل. فلولا الصيغة العقدية الدينية الإسلامية للأسس الأولى للممارسة التراثية، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء. وأما الدواعي المعرفية، فتتعلق بما يصدره المتحاورون بواسطة لغتهم،

---

(٣٣) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(*) لقد استعان طه عبد الرحمن بالشاطبي كي يكون منهجه أنموذجاً للتداخل المعرفي الداخلي.

(**) معناه دمج المنقول في الأصلي، وهو ما ناقضه ابن رشد، لذلك يعتقد طه عبد الرحمن أنه ملهم الفكر العربي المعاصر في مسألة النظرة التجزيئية.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم، فهي جملة مضامين دلالية، وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية، وتنفتح بها آفاق العالم.

أ ـ ضبط قواعد المجال التداولي(*)

يعتبر مبدأ التفضيل مبدأً عاماً تنبع منه كل القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية، وصيغته كالآتي: «ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلا من الله»[٣٥]، وقد لا نختلف في أن هذه العبارة التي تدل على شمولية وكلية وتكاملية التراث، تشير أيضاً إلى نتيجة عامة يجب أن نقف عندها، وهي اعتبار الإسلام هو مقياس كل شيء، ومصدر القيم والمعرفة والأحكام والأخلاق والتشريعات والتنظيمات، وتحديد العلاقة العمودية والأفقية. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على ميلاد قومية جديدة مع طه عبد الرحمن هي القومية الإسلامية، لا تريد أن تتقوقع على ذاتها، وإنما تسعى إلى أن تكون ملهمة للكون، وللوصول إلى الكونية الإسلامية. ويعتقد طه عبد الرحمن أن القواعد التداولية المستنبطة من مبدأ التفضيل تختلف بحسب الأصول الثلاثة لمجال التداول: اللغة، والعقيدة، والمعرفة، فقواعد الأصل اللغوي تحدد، بحسب طه عبد الرحمن، الوسائل والوضعيات التي تكون بها اللغة العربية، بما أنها لغة التراث، ولغة القرآن، أبلغ وأقدر من سواها. وهذه القواعد هي:

ـ **قاعدة الإعجاز**: وهي التسليم بأن اللسان العربي استُعمل في القرآن بوجوه من التأليف وطرق في المخاطبة يعجز القارئون والحافظون له عن الإتيان بمثله عجزاً كلياً.

ـ **قاعدة الإنجاز**: الالتزام بإنشاء الكلام جرياً على أساليب العرب، وعاداتهم في التبليغ(**).

ـ **قاعدة الإيجاز**: الإيجاز في الكلام هو ما قلّ ودلّ، أي الاختصار في العبارات وتأدية المقاصد.

أما في ما يتعلق بالقواعد العقدية، فهي التي تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية، ممثلة لحقيقة الحقائق[٣٦]، وما دون ذلك من أديان، سواء أكانت سماوية أم وضعية، فهي صورة من صور الانحراف الديني. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[٣٧]، وهذه القواعد هي:

ـ **قاعدة الاختيار**: التسليم بأن العقيدة التي لا تبنى على الشريعة الإسلامية غير مقبولة عند الله.

ـ **قاعدة الائتمار**: فحواها أن الله واحد أحد مستحق للعبادة دون سواه، واتباع سنّة رسوله (ﷺ).

(*) المجال التداولي عند طه عبد الرحمن، هو ما تعلق بالممارسة التراثية، وهو وصف لكلّ ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم وهو بهذا لا يبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(**) وهذه دلالة أخرى على أن القومية عند طه عبد الرحمن لها مقومات اللغة العربية والدين الإسلامي.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٣٧) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

- **قاعدة الاعتبار**: التسليم بمشيئة الله، ومقاصده في أحكامه وحكمته في مخلوقاته.

أما القواعد المتعلقة بالمجال المعرفي، فهي الأطر التي تجعل من العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره، والأقدر على تجلي الحقائق، بما أنه عقل حي، يتجاوز مفهومه المجرّد والمسدّد إلى عقل مؤيد تمتزج فيه شروط التجربة، مع شروط التعقل، ويبنى فيه الجانب المادي مع الجانب الروحي، لتجاوز العقل المجرد «المقارب»، وأخذ مسلك العقل القرباني، وهو العقل المسدّد لولوج حضرة العقل المؤيد أو المقارب[٣٨].

وترتكز قواعد الأصل المعرفي على ثلاثة مفاهيم: الاتساع، والانتفاع، والاتباع.

- **الاتساع**: التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع بالعلم والصلاح في العمل.

- **الانتفاع**: التوسل بالعقل النظري طلباً بالأسباب الظاهرة للكون والانتفاع بتسديد العقل العملي.

- **الاتباع**: التوسل بالعقل الوضعي طلباً بالأسباب الظاهرة للكون، واتباع إشارات العقل التداولي.

ويؤكد طه عبد الرحمن أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية: المظهر التفضيلي الذي يمدّ هذه الممارسة بأسباب التمايز، وتثبيت الهوية، وإظهار الخصوصية؛ والمظهر التأصيلي الذي يمدّ أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل؛ والمظهر التكميلي الذي يمنح لها بواعث الإنتاج والإبداع والتفاعل[٣٩].

وهذا يعني أن فكرة تكاملية التراث، مستوحاة من مبدأ كمال العقيدة الإسلامية، وضرورة ألّا يقف المفكّر محايداً أمام ابراز الحقيقة الحقيقية، وهي أن الإسلام مقياس كل شيء. إنها نظرة قومية لا تفرق بين الإسلام والعروبة، ولكنها تعتبرها وجهين لعملة واحدة، لكون نتيجتها فلسفة للتواصل المحكوم بمعايير تأصيلية.

وقد حذر طه عبد الرحمن من أن قواعد المجال التداولي تتعرض، كما يقول، لـ «الخرم»، أي الاختراق، كلما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، مما تترتب عليه نتائج تمس بالممارسة التراثية، تفاضلاً وتفاعلاً وتواصلاً. وقد ميز في هذا الاختراق التداولي أشكالاً مختلفة، تتعلق بمجموع القواعد المخرومة في كل أصل تداولي. فقد يرتبط عامل الإرادة بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول، مما يعطل فرصه على الاستنهاض، أو يضرّ

---

(٣٨) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٢١.

(٣٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٥٦.

الخرم بالمظهر التأصيلي، فيؤدي إلى فقدان مجال التداول أحايين أخرى في المستوى التكميلي، فينتج منه فقدان المجال التداولي لعامل الاعتبار، وتتعطل آلة التوجيه[٤٠].

ب ـ ضبط قواعد التقريب التداولي

يعتبر في نظر طه عبد الرحمن نقلاً تصحيحياً يقوم على قواعد تداولية أصلية عقدية، أو لغوية، أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً كان أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً. ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول وتبييئه الحذف والتخصيص، والإبدال، والقلب، والتفريق، والمقابلة[٤١]، حتى يصبح موافقاً ومتوافقاً مع خصوصية المجال التداولي الذي نقل إليه.

وقد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تعددت في مواضيعها ومناهجها، كما أن هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت داخلياً، وخضعت لأنماط تقريب رافقت تطور وتقلب الممارسة التراثية، مما يؤكد ضرورة الأخذ بالفعل التواصلي التقريبي، لكن بإخضاع العملية لقواعد التقريب التداولي.

وقد نتج من تحديد المنقول الأصلح للنظر عند طه عبد الرحمن اختيار علمين هما:

ـ **علم المنطق**: بوصفه أفضل أنموذج للعلوم النظرية، والعقلية، والتجريدية المنقولة، لتوجه آلياته نحو النظر المجرّد الذي لا يضاهيه في ذلك علم نظري آخر. لذا وجب نقله من صبغته التجريدية النظرية إلى صبغة تتلاءم وخصوصية المجال التداولي الإسلامي. وهذه الصيغة العملية تجعل عباراته مرتبطة بالواقع العادي، وبراهينه مستمدة من النصّ الشرعي، ونتائجه موسومة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.

ـ **علم الأخلاق**: بوصفه أفضل أنموذج للعلوم العملية التطبيقية المنقولة لتفرّد موضعه بمرتبة في العمل لا يضاهيه في ذلك علم عملي غيره، فيكون الأحق والأصلح للتقريب. لذا وجب تبييئه أيضاً إلى صورة عملية تجعل تصوّراته موسومة بالمدلولات اللغوية المستعلمة/ وأحكامه مستمدة من الأحكام المتغلغلة في الشريعة[٤٢].

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد تعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها، ولا تقسيمها[٤٣]، فكانت الحاجة عنده تدعو إلى إنشاء تراث جديد، لا مجرد تكوين أحكام على تراث قديم، وبذلك يكون قد طرق آفاقاً جديدة في إعادة قراءة التراث قراءة ترتكز على مبدأ كلية التراث، كما أنها تعيد الاعتبار لفصول من التراث، تعرّضت للتهميش. إنها قراءة بعين التراث، ومن

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٤٣) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ١٩.

أجل التراث، تعكس الفلسفة التواصلية التأصيلية عند طه عبد الرحمن، وتتخذ من المأصول مبدأ، ومن المنقول وسيلة لفهم وتفسير وتحديث التراث، من أجل أن يكون للأمة الإسلامية والعربية فهماً، وتأويلاً، وقراءة جديدة للتراث، فالمنهج الأركيولوجي الذي استعمله طه عبد الرحمن يتوخى نظرة تكاملية إلى التراث يرتبط فيها المضمون بالوسيلة والآلية التي أنتجت المضامين، وينتهي إلى ضرورة الوقوف على الآليات المنتجة للثقافة الإسلامية لأجل تأصيلها، ثم تحديث التراث بنقل الأصلح إلى خدمة الممارسة التراثية الإسلامية عن طريق التقريب والتبييء، وفقاً لشروط وقواعد مأصولة.

ثانياً: تجديد القراءة في التعاطي مع النصّ القرآني

لا شك في أن التوجّه التأصيلي لفلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن يرتبط بالمقولة المركزية للتراث الإسلامي، ونقصد بذلك الوحي، لأن هذا التراث لم يتأتَّ إلا من خلال ذلك التفاعل، والامتزاج بين سلطة الوحي، بقدسيته **أولاً**، ثم بدوره التحفيزي **ثانياً**، ووظيفته التوجيهية **أخيراً**، وقوة الوعي وقدرته على النفاذ إلى جوهر النصّ لأجل فهمه وتفسيره وتأويله، بغية تجاوز فكرة القيمة المرتبطة بالوجود، إلى القيمة التي تتجسد من خلال الاستعمال.

ولم يبقَ الفكر العربي سلبياً أمام هذه الإشكالية، وإنما توجه نحو إعادة قراءة النصّ، بمناهج اختلفت بين ما هو تفسيري، وما هو تأويلي، وما هو بنيوي أو حفري أو تفكيكي، وكلها في الحقيقة مناهج منقولة، وليست مأصولة، لمعاودة التموقع تجاه النصّ القرآني، بما أنه يمثل جوهر ومركز الفعل الحضاري الإسلامي. ولذلك يرى طه عبد الرحمن أن القراءات الحداثية للقرآن، ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنما هي تقليد لتطبيق سابق، هو التطبيق الغربي المتمثل بواقع الحداثة، وهو توجّه يريد قطع الصلة بأسباب الماضي وآثاره[٤٤]. «فالقراءات الحداثية التي بين أيدينا تسعى إلى أن تحقق قطيعة معرفية بينها، وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم القراءات التراثية، وهذه على نوعين: **أحدهما** القراءات التأسيسية، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين أكانوا أم فقهاء، أم متكلمين، أم صوفية؛ **والثاني** القراءات التجديدية، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين أكانوا أم سلفيين أصوليين أم إسلاميين علميين[٤٥]. وقد استعرض عدد من المفكرين نماذج لهذه القراءات الحداثية المنقولة غير المأصولة، والتي لا تقف على أهم أرضية لمفهوم روح الحداثة، ونقصد بذلك الإبداع المأصول. وقد ارتأينا أن نتحدث، ولو في عجالة، عن أنموذجين لفلسفة القراءة الحداثية، كانتا محل نقد وهدم من قبل طه عبد الرحمن، وهما: أنموذج القراءة عند محمد أركون، وأنموذج القراءة عند نصر حامد أبو زيد.

---

(٤٤) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٧٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

١ ـ القراءات الحداثية العربية

أ ـ أركون وتفكيك بنية المقدس

لا يختلف اثنان في أن مشروع التواصل التأصيلي مع الحداثة شكّل مطية لكل بداية مشروع فكري وفلسفي عربي، على أساس تحديد الموقع مع الأنا، وتحديد الموقع مع الآخر. وينطلق أركون في حديثه عن تحديث العقل الإسلامي من مفهوم تأصيل الحداثة، ولكن هذه الحداثة التي يسعى إلى تأصيلها إسلامياً، ليست الحداثة الغربية، «حداثة موت الله»، كما يعبر عنها «نيتشه»، فهذه الحداثة قامت في نظره على مثالية جديدة، لأنها أعلنت ألوهية الإنسان بديلاً من ألوهية الله، فأخفقت في تجاوز التمركز العرقي، بل شهد خلالها أسوأ مراحله.

كما أن هذه الحداثة التي يسعى أركون إلى تأصيلها إسلامياً، ليست حداثة «موت الإنسان»، كما عبّر عنها فوكو تجاوزاً لمثالية الحداثة التقليدية، فهو يعلن تهافت الحداثيين، لكنه يرفض بالمطلق فكرة الموت المطلق، إذ يقول: «لا يمكن أن نقول إن الإنسان يموت في المطلق، أو موت الله في المطلق. هذا كلام لا معنى له، إنه عبث وعدمية جوفاء، وليس المسلمون ولا العرب بحاجة إليها. هناك أنماط من التقديس تختفي وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيمن وتعيش، أما الله كمرجعية مستمرة، وكدلالة على المطلق، فهو حي لا يموت»[٤٦]. إذاً، فالحداثة التي يسعى محمد أركون إلى تجذيرها إسلامياً، ليست غربية، بل إنها إسلامية المبدأ والمنشأ، لأن الحداثة باعتبارها وعي الإنسان المتجدد بذاته، لا يمكن أن تحمل حدوداً عرقية أو جغرافية. ولذلك، فالحداثة ليست حكراً على الغرب أو الشرق، فموقف الحداثة قد يوجد في أي عصر، ولدى كل الشعوب. كما أن النزعة الإنسية ليست حكراً على أوروبا والغرب، كما حاول أن يوهمنا الاستشراق، فإذاً، هناك حداثة إسلامية، إذ عرف التاريخ الإسلامي مرحلة إنسية مهمة ومضيئة بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري، الذي عرف أرقى مستويات الحرية الفكرية، وأسمى معالم المعرفة العلمية، وليس أدل على ذلك، كما يؤكد أركون، من نماذج عكست بحق الموقف الحرّ والمستقل، مثل الجاحظ والتوحيدي ومسكوَيه.

ويتوقف محمد أركون كثيراً عند كل من التوحيدي ومسكويه، فهو يعتبرهما رائدي الإنسية العربية: فمسكوَيه هو الأول إسلامياً، والذي حرّر الأخلاق من سجنها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان؛ أما التوحيدي فقد تمرّد فكرياً، ورفض كل إكراه يمارس على العقل، كما أنه حرص على الجمع بين العلم والعمل. وعندما يفاضل أركون بين الإنسيتين، فسوف يختار إنسية التوحيدي، كمنطلق لتحديث العقل الإسلامي المعاصر، فهي تعبير عن حداثة تجاوزت حتى الحداثة الغربية التي تبقى، برأي أركون، شكلانية سطحية، لأنها لا تحاول دراسة شروط التواصل والحوار بين الإنسية الفلسفية النظرية من جهة، والممارسة السياسية والأخلاقية

---

(٤٦) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٢٦٦.

والعملية من جهة أخرى. وما دامت لا تفعل ذلك، فإنها إنسية ناقصة أو غير حقيقية(٤٧)، كما أن الإنسية التي يرتجيها أركون هي التي تساعد على حمل العقل من مجاله اللاهوتي إلى المجال الإنساني، أي من الله إلى الإنسان، ويجاوز في الوقت نفسه حداثة التمركز القومي والعنصري في الغرب. فمؤلفات التوحيدي تعبّر بصدق عن معنى الحداثة، لأن الحداثة، بالمفهوم الأركوني، هي موقف معيّن قد يوجد في أقدم العصور، ولا ترتبط بما في الفكر المعاصر، أي البعد الزمني.

إن العقل الإسلامي اليوم هو بحق أنموذج للعقل الأُرثوذكسي الأكثر انغلاقاً ودوغماتية، فهذا العقل لم يخرج، كما يقول أركون، عن «السياج الدوغمائي المنغلق»، وما زاد في تعقيد الأمر «المزايدة المحاكاتية» على هذا الإطار، من لدن الحركات الأصولية المعاصرة، من أجل تأسيس بنية أخلاقية وسياسية، والوقوف بالمرصاد للنظام العلماني الذي يتضمن الثورة على هذا السياج الدوغمائي(٤٨).

ويرى أركون أن هذا السياج يكون قد تحطّم كلية بفعل تخلص العقل الغربي من مديونيته تجاه السياج الدوغمائي، ذلك أن البرجوازية الرأسمالية راحت تقتنص خطوة خطوة استقلالية الحلقة الاقتصادية، لأجل كسب الحلقة القانونية، فيكون بذلك تحرير الدولة من أغلال السلطة الدينية. وعلى العكس من ذلك بقي العقل العربي الإسلامي بعيداً عن احتضان التجربة الإنسية الراكدة، بسبب بقائه ضمن بنية المقدس، وعدم تفتحه على المعرفة التاريخية النقدية.

وعليه، وجب الحديث عن حداثة إسلامية على محكّ غير تقديسي، ولزم تفكيك بنية المقدس لدى العقل الإسلامي. ولعل المحور المركزي لفكرة التقديس تتبلور في القرآن(*). وعلى هذا الأساس يتجه أركون إلى أنسنة القرآن، وبالتشديد على تاريخيته من خلال تفكيك التصور الحاصل لدى الفكر الإسلامي المعاصر عن القرآن وطريقة تعامله مع الوحي، والبداية كانت بالتشكيك في أن يكون المصحف، كما وصل إلينا، ليس هو القرآن كما نزل، بالنظر إلى طريقة الكتابة وأسلوب الجمع، ولا يمكن للعقل أن يستفيق ما لم ينبش في هذا التحول. وبغية إيجاد مساحة لتطبيق القول بالمقدس، يقول أركون: «فالنص المعتمد على قمة المدوّنة يحتل في الترتيب الزمني للسورة الرقم (٤٦)، ويكون هناك قيمة تاريخية على الأقل في قراءة الفاتحة، فمن سياق مختزل من السورة الرقم (١) إلى السورة الرقم (٤٦)، كان تعيين التاريخ أمراً بديهياً لو لم تكن هذه السور بالذات غائبة في مدوّنتي ابن مسعود وابن عباس»(٤٩). ويواصل أركون رحلته في نزع القدسية عن القرآن، وإثبات

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(*) هنا يلتقي أركون مع أحد المفكرين العرب الناطقين بالفرنسية وهو يوسف شلحت (Joseph Chelhod) الذي يعتقد في كتابه بنى المقدس عند العرب، أن أكبر تجلٍّ لفكرة المقدس على الأرض هو القرآن بغير منازع. انظر: يوسف شلحت، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(٤٩) Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran* (Tunis: Alif, 1991), p. 19.

أنوسته وتاريخانيته من خلال حمل النصّ القرآني من مجاله اللاهوتي، إلى المجال الإنساني، فيخضعه لدراسة أدبية تداولية. إذ إن تأسيس التصور، الذي يفصل بين القرآن، والمصحف، يؤدي إلى حتمية القول بأن القرآن الحقيقي هو الشفوي، وليس المدوّن.

وهنا يشير «علي حرب» إلى أنه لا ينبغي لقارئ أركون أن يعتدّ بتصريحاته عن القرآن، بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته، وأركون هو أبرز مفككي النصّ القرآني والعقل اللاهوتي الذي تأسس عليه. إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة، ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ، ويعلو عليه. ومعنى ذلك، يضيف علي حرب، أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، وليس ضد القرآن، ذلك أن أي نص هو في نهاية المطاف متنوع الطبقات، ومتعدد المساحات، ومتقاطع الخطوط، وهذا ينطبق على القرآن بامتياز، ففيه المتعالي والتاريخي واللاهوتي والناسوتي والقدسي والدنيوي[٥٠].

لقد انتهت أركولوجية أركون به على ما انتهى إليه الجابري، وهو اعتبار العقل الإسلامي منذ تأسيسه يعيش داخل فضاء معرفي واحد لم يتغير، ولا يمكن تغيير هذا الفضاء إلا بنقد العقل المؤسس له والمؤسس به في الوقت ذاته، ولا يمكن أن نخضع التراث الإسلامي للنقد لأجل التواصل معه، إلا بالتسلح بآليات النقد العلمية المعاصرة، آليات علم الإناسة ومكتسبات فكر ما بعد الحداثة من أمثال فوكو ودريدا وهابرماس.

ب - نصر حامد أبو زيد وإعلان تهافت الخطاب الديني

من البداية يجب أن نشير إلى أن أبو زيد يميّز تمييزاً قطعياً بين الدِّين والخطاب الديني، أي بين موضوع الإدراك وما تكوّنه الذات المدركة عن هذا الموضوع من أحكام وتصورات. فكما يكون للسلفيين، مثلاً، الحق في أن يكون لهم خطابهم الديني، فإن المفكر الحر يحق له أن تكون له قراءة وتصور وفهم خاص للدين، أي أن يكون له خطاب ديني خاص به. ولذلك، فإن الحقيقة موجودة في الدين، وليست في الخطاب الديني. هذه الأرضية تسمح لنصر حامد أبو زيد بأن يتمتع بكل الأحقية في أن يكون له منطوق ديني خاص، ويقوم بكل النبش والحفر، حتى ينتهي إلى أركيولوجيا للخطاب الديني مهمتها اختراق - كما يعتقد - كل القوالب الجاهزة، وكل السلوكيات والأفكار الموروثة، والتي تعتقد بأن التاريخ يعيد نفسه في كل مرة. والمعروف أن نصر حامد أبو زيد يعتقد بأن مجال النقاش والسجال حول إشكالية النصّ، لا ينبغي أن ينحصر في تلك المدارات التي يطرحها عادة الخطاب الديني. فالمطلوب هو فتح ثغرة في جدار اليقين والمقدس، خاصة في ما يتعمد الخطاب الديني تجاهله. ولعل من أهم الجوانب التي يتجاهله الخطاب الديني التقليدي هو حول إشكالية النص الديني، وأخطرها على الإطلاق هو البعد التاريخي لهذه النصوص. يقول نصر حامد أبو زيد

---

(٥٠) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٢٠.

«إن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا، يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»[٥١].

ويعتقد أبو زيد بأن الخطاب الديني خطاب متهافت عندما يقر بلاتاريخية النص، ذلك أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، وهذا معناه البعد الاجتماعي للغة، وبالتالي فإن أي إقرار بلاتاريخية اللغة، هو تأكيد للاتاريخية المجتمع، وهذا عبث. ويفتح الفيلسوف هنا قوساً ليؤكد أن الإفصاح عن فكرة تاريخية النص لا تعني، بأي حال من الأحوال، عدم القدرة على إنتاج دلالاتها، أو عجزها عن مخاطبة ما هو آتٍ، وإنما للوعي الأهمية في أن يعيد إبداع المفاهيم المرتبطة بالوحي. يقول نصر: «القراءة التي تتم في زمن تالٍ في مجتمع آخر، تقوم على آليتين متكاملتين الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة إليها، وتكشف ما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص»[٥٢].

ولا يبدو هذا الكلام متناقضاً مع ما يعتقده الخطاب الديني حول ضرورة تجدد الفهم، وتعدد مجالات الاجتهاد في الأمكنة والأزمان المختلفة، لكن السقطة المنهجية تتجلى من خلال اقتصار الاجتهاد على فهم لا يتجاوز تأويلات الفقهاء وتفسيراتهم، وعدم فتح باب الاجتهاد للفكر الحر بغية تجاوز النصوص التشريعية، نحو نصوص العقائد، والقصص الديني، مما يجعلها بمنظور الخطاب الديني لاتاريخية وصالحة لكل زمان ومكان. الطرح التفكيكي، الذي يتقدم به نصر حامد أبو زيد، يعتقد بضرورة الإفصاح عن فكرة تأنسن النصّ الديني ذي المصدر الإلهي ما دام أنها خرجت عن دائرة المطلق، ولبست لباس النسبي من خلال تجسدها في اللغة والمجتمع والتاريخ. يقول أبو زيد: «إن النصوص، دينية أكانت أم بشرية، محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف»[٥٣].

ويؤكد نصر أبو زيد أن المسألة تطرح بشكل أخطر وبأكثر حدّة، وتتجاور خلال الربط المنطوق بالمفهوم، في ما يتعلق بالنصوص التي دوّنت عبر وسائل الانتقال الشفهي، كالحديث النبوي، لأن هذا النوع من النصوص فاقد لمصداقية المنطوق، وبالتالي فالرحلة ستبدأ من الاجتهاد في صحة ما نسمعه، ودائماً وفقاً لمعطى المعرفة والمصلحة، كما يقول هابرماس، وجدلية الكشف والخفاء، كما يعتقد «أبو زيد».

---

(٥١) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٨٨.

(٥٢) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٨٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.

إن القاعدة التي ينطلق منها الخطاب الديني لحماية نسقه الفكري هي قاعدة «لا اجتهاد في ما فيه نص»، وهو إعلان عن مصادرة كل المفاهيم، ليس فقط في مجال العقائد، ولكن حتى في مجال النصوص التشريعية.

إن مهمة الخطاب الديني لا تتعدّى عملية تأويل النصوص الدينية، القرآن أو الحديث، ولكن الملاحظ أن التأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، ينبغي عليه ربط الدلالة بالسياق ومستوياته. بيد أن الخطاب الديني كثيراً ما يتجاهل بعض هذه المستويات أو كلها لأسباب تتجاوز مستوى السياق، لأنها محددة بدلالة مضبوطة سلفاً. ويرى نصر حامد أبو زيد أن التجاهل يعود إلى عدم الوعي بقوانين تشكّل النصوص اللغوية، كما يعود إلى الاعتقاد في مفارقة النصوص الدينية لما سواها من النصوص اللغوية. والنتيجة الحتمية هي إهدار السياق حيناً، والمفاضلة بين مستويات النصوص اللغوية والدينية لاعتبارات تقديسية تتجاوز ما هو علمي مرات أخرى، وهو ما يعتبر ضربة مباشرة لأي محاولة لتأسيس علمي بالنصوص الدينية، وبقوانين إنتاجها للدلالة[٥٤].

ينسحب نصر حامد أبو زيد، وهو يحاول أن يستدل على إمكانية تجاوز الحاجز التقديسي، على فلسفة ابن عربي من خلال مؤلفيْن أساسييْن، هما: كتاب **هكذا تكلم ابن عربي**، وكتاب **فلسفة التأويل**، يراوده حلم إعادة النظر في التراث الديني الإسلامي، بكل جوانبه من خلال علاقة المفسر بالنصّ، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستويين المعرفي والوجودي[٥٥]. وهذا يعني إعادة الاعتبار لفكرة الاختلاف بين التفسير والتأويل، على عكس ما هو شائع من إعلاء لشأن التفسير، وحطّ من قيمة التأويل على أساس موضوعية الأول وذاتية الثاني. ولكن هذا الطرح يرفضه أبو زيد قائلاً: «الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية، تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسِّر إطار واقعه التاريخي، وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنصّ، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه، إذ إن النص عندهم صالح لكل زمان ومكان، لأنه يحتوي كل الحقائق، ويعدّ جامعاً تاماً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص»[٥٦].

ولحل هذا الإشكال، وهذا التناقض، ارتأى أصحاب هذا الطرح[*]، في ما يعتقد أبو زيد، أنه تمّ التحول إلى الاعتقاد بأن المعرفة ولدت مكتملة مع جيل الصحابة والتابعين، في ما يتصل بالوحي

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٥٥) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ١١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(*) يعتقد أبو زيد أن ابن تيمية وابن قيم الجوزية أهم من مثَّل هذا الطرح من المتقدّمين، ومحمد حسين الذهبي من الباحثين المحدثين.

ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف، وهذا هو عين التناقض مع ما هو علمي وموضوعي.

في كتابه: **هكذا تكلم ابن عربي** يحاول نصر أبو زيد الارتكاز على أنموذج ابن عربي في وحدة الوجود من خلال قوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن[٥٧]

محاولاً التأكيد أن الأصل في كل الديانات، بما في ذلك الإسلام هو العقيدة الصحيحة، وهي الإيمان بالله واليوم الآخر، والعمل الصالح. ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٥٨]. لذلك، فإن المهم هو عدم احتكار الفهم والتأويل، ودوغماتية الأحكام، والتقديس، واعتبار الحقيقة بوجه واحد، وأن الإسلام بالمعنى اللغوي هو التوجه الكامل لله مع الإحسان في الفعل والسلوك. ولنبذ التعصب وجب الحديث عن اتساع دائرة الخلاص الديني، وفقاً لهذا المفهوم العام الشامل للإسلام، ليشمل جميع الأديان بلا تمييز ولا تفرقة. فالدين دين واحد، لكن الشرائع مختلفة، الأمر الذي يقتضي أن يعمل اليهود بشريعتهم، ويعمل النصارى بشريعتهم، ويعمل المسلمون بشريعتهم[٥٩].

ومعنى ذلك أن التجربة الدينية والروحية واحدة، والاختلاف إنما هو في الشرائع. وهذا الطرح لنصر حامد أبو زيد المستوحى من التجربة الصوفية لمحي الدين بن عربي، ينتهي به إلى أن النظر في الحقائق يجب أن يأخذ أبعاده العقلية في التأويل، وفي نظرته الإنسية إلى القرآن، وقالبه التاريخي لا التقديسي لمفهوم الوحي.

وهذا يعني أنه يجب تجاوز الانغلاق في دائرة الفهم التقليدي للموروث والنصّ، ولقد عبّر عن هذا المفهوم في عدة مواضع من كتاباته المفكر المصري حسن حنفي، وهو يقول: «احتمينا بالنصوص، فدخل اللصوص»، وفي ذلك إشارة إلى ضرورة أن يكون للنص بعده الحيوي، وقابليته لاعتناقه من واقع غير الواقع الذي نشأ فيه. يقول نصر حامد أبو زيد: «الواقع إذاً هو الأصل، ولا سبيل إلى إهداره. من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً»[٦٠].

---

(٥٧) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢)، ص ١٤.

(٥٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٦٢.

(٥٩) أبو زيد، المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٦٠) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٦.

٢ ـ طه عبد الرحمن وتهافت القراءات الحداثية للقرآن

سواء تعلق الأمر بأركون أو نصر حامد أبو زيد، أو علي حرب أو حسن حنفي وغيرهم، فإن القاسم المشترك بينهم يتمثل بتعميم الأنموذج الغربي للحداثة، من حيث التنظير أو التطبيق، وسواء كان التحديث، تحديث النصّ الديني على أساس مفاهيم مقبولة نظرياً، كالأنسنة والعقلنة والأرخنة، إلا أن المنطلقات الفكرية والفلسفية لهؤلاء لم تكن ذات صبغة تأصيلية مأصولة، وإنما ذات طبيعة منقولة. وهي شكل من أشكال الآليات الاستهلاكية حيناً، والمسيّسة أحايين أخرى، حتى وإن كانت بدعوى تعميم الفكر الفلسفي ونعته بالعالمية والكونية، إلا أن طه عبد الرحمن لديه موقفٌ مضادٌ تماماً من خلال التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة، فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان مخصوص. وبالطبع، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية، ومعلوم أن أشهر تحقق لروح الحداثة تمثل بالواقع الحداثي الغربي[٦١].

ومعنى ذلك أن الفعل الحضاري والحداثي، إنما يتحقق من خلال قدرة العقل المحلي على أن يبدع الطرائق المختلفة لأجل تحقيق الحداثة انطلاقاً من هويته وانتمائه الحضاري. وإذا أردنا أن نسقط هذا المعنى العام للمفارقة بين روح الحداثة وواقع الحداثة في تحديث القراءة في التعاطي مع النصّ الديني، يؤكد طه عبد الرحمن أننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن يعتقد أصحابها أنها تعبير عن الحداثة، لكنها في حقيقة الأمر ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنما تقليد لتطبيق سابق، وهو التطبيق الغربي المتمثل بواقع الحداثة[٦٢].

والأكيد أن البنية الفكرية والثقافية والحضارية للحداثة الغربية كانت نتاج واقع ديني، علمي وأدبي خاص، وكان الحل في ميلاد الروح الجديدة هو القطيعة مع الروح القديمة التي سيطرت فيها السلطة الدينية ممثلة بالكنيسة، وبالتالي مصادرة كل عقل ينزع نحو التغيير أو الإصلاح، سواء كان دينياً أو سياسياً أو علمياً.

لكن العقل الغربي الذي ظل يئن تحت وطأة الجهل والأمية، جراء سياسة التفويض الإلهي الذي طرحه الأنموذج الديني، انتفض بثورة كوبرنيكية حيناً، وأخرى غاليلية حيناً آخر، أو فلسفية ديكارتية مرات أخرى، فكان بذلك ظهور ميزات الروح الحداثية الغربية بمقولاتها الأساسية: العقلانية الفردانية، والحرية، لكن السؤال المطروح بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي هو: هل الحديث عن تحديث إسلامي معناه إسقاط الأنموذج الغربي على الواقع العربي الإسلامي، وبالتالي إخضاع النص الديني الإسلامي للتفكيك، كما كان شأن الحداثة الغربية؟

---

(٦١) عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٧٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

يعلن طه عبد الرحمن تهافت القراءات الحداثية التي تسعى إلى أن تحدث قطيعة معرفية مع ما يمكن أن نطلق عليه اسم «القراءات التراثية»(*)، متبعة في تحقيق مشروعها الانتقادي، وليس النقدي، مجموعة من الاستراتيجيات والخطط، لا تنمّ عن إبداع مأصول، وإنما تقليد منقول، لم يتعدّ حدود فلسفة للإسقاط، وكل خطة تتركب من ثلاثة عناصر يسميها طه عبد الرحمن «أركان الخطة»، وهي على التوالي: الهدف النقدي، والآلية التنسيقية، والعمليات المنهجية، التي تصبّ كلها في هدف محدد هو إزالة العائق الاعتقادي.

أ ـ خطط الحداثيين في قراءة النصّ الديني

(١) خطة التأنيس (الأنسنة): وهي خطة تستهدف مباشرة مفهوم المقدس في الثقافة الإسلامية. فالتقديس عائق، ما دام العقل الإسلامي التقليدي يعتقد بقدسية النصّ، سواء كان قرآناً أو حديثاً، وبالتالي وجب تحقيق هذا الهدف النقدي انطلاقاً من آلية النقل، أي «نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري»، وذلك بواسطة أدوات وعمليات منهجية[٦٣] أهمها:

ـ حذف عبارات التعظيم كعبارة القرآن الكريم.

ـ استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة على أساس أن النص الديني والنص اللغوي من طبيعة واحدة، كأن نستبدل مصطلح الآية بمصطلح العبارة، والمدوَّنة الكبرى مكان القرآن الكريم.

ـ التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، وفي هذا الصدد يستشهد طه عبد الرحمن بما يقوله أركون «وكنت قد بيّنت في عدد من الدراسات أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»[٦٤]. كما يقول نصر حامد أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة، تمكنهم من الفهم»[٦٥].

التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، فأركون مثلاً يفرّق بين الوحي والتنزيل، والوحي والمصحف، والقرآن والمصحف، وبين القرآن الشفوي والمكتوب، وبين الوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان العربي[٦٦].

(*) وهي على نوعين، القراءات التأسيسية، عند بعض المفسرين والفقهاء والمتكلمين والصوفية، والقراءات التجديدية، عند بعد المتأخرين من سلفيين إصلاحيين، وسلفيين أصوليين، وسلفيين علميين.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٦٤) محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، ص ١١.

(٦٥) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص ٢٠٦.

(٦٦) أركون، المصدر نفسه، ص ٩.

ـ المماثلة بين القرآن والنبي عيسى (ﷺ). يقول نصر أبو زيد: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة نزول الأول، وميلاد الثاني، تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتَيْن، بل بنية واحدة، رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى عليه السلام رسول الله وكلمته»[٦٧].

ومعنى ذلك أن التأنيس يستوجب أنه ما دام عيسى (ﷺ) ليس من طبيعة إلهية، فكذلك القرآن هو من طبيعة إنسية بشرية.

كل هذه المنهجيات تصل بنا إلى أننا أمام مفهوم ثقافي للقرآن، لا يختلف عن أي نص لغوي. وهذا يجرنا إلى الحديث عن تأويلية للنصّ، لا تقف على حدود نهائية وضوابط، ولكنها ممتدة إلى ما لانهاية، بدليل استقلالها عن مصدرها وإعطائها صبغة إنسية. وهذا معناه أننا أمام نصّ فقد كل قدسيته، فهو نصّ ناقص لم يكتمل بعد.

(٢) خطة التعقيل (العقلنة): هناك عائق آخر يقف أمام القراءات الحداثية إلى جانب عائق التقديس، هو عائق الغيبية، ويتمثل هذا الاعتقاد بطرح غير علمي مفاده الاعتقاد في أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب. ويكمن الحل في آلية نقل وسائل النظر والبحث الحديثة لأجل دحض هذا العائق، متوسمة في ذلك مجموعة من العمليات المنهجية.

يعتقد طه عبد الرحمن أن القراءات الحداثية اعتمدت أولاً على نقد علوم القرآن بدعوى تحجّر علماء الإعلام المسلمين، وبالتالي توسل القارئ الحداثي[*] بالمناهج المقررة في علوم الأديان، وذلك بنقل المناهج المتّبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية. ولم يتوقف الأمر عند هذا، بل استعان بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع، كاللسانيات، والسيميائيات، وعلم التاريخ، والفلسفة المستحدثة، كالفلسفة الأركيولوجية والتأويلية والبنيوية والتفكيكية، مؤكداً في عدة مواضع على أن لا سلطة للنصّ على العقل، فالعقل له كل الأحقية في أن يؤوِّل أي آية قرآنية، وأن لا يقف عند أي حدود في إعادة تقويم وفهم التراث[٦٨].

ويؤكد طه عبد الرحمن أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التعقيلية تؤدي إلى جعل القرآن نصاً دينياً مثله مثل أي نصّ ديني آخر، حتى وإن كان وثنياً، وبالتالي وجب غربلة ما جاء فيه بغية تخليصه من الأسطورة التي لا تتماشى وخطة العقلنة، وكذلك عدم الاعتقاد بأفضلية القرآن، وآياته، وموضوعاته، باعتبار أنها وردت بترتيب يخلو من الاتساق التاريخي[٦٩]، فأي صدام بين الآيات والعقل معناه تجاوز هذه الآيات.

---

(٦٧) أبو زيد، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(*) يقصد بصورة مباشرة، المفكر المصري نصر حامد أبو زيد.

(٦٨) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٨٢.

(٦٩) طيب تيزيني، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة** (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧)، ص ٢٥٣.

(٣) **خطة التأريخ (الأرخنة)**: تقوم على هدف تهديم عائق الحُكمية، ويقصد بها عائق الاعتقاد بأن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وبالتالي فأحكامه لاتاريخية ومطلقة صالحة لكل زمان ومكان، وإزالة هذا العائق مرتبط بآلية التحديد، أي ضبط المعاني من خلال وصل الآيات بظروف البيئة والمجتمع والزمن، كما يصرّ على ذلك نصر حامد أبو زيد قائلاً: «نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق الخارجي، والسياق الداخلي، والسياق اللغوي، وسياق القراءة، وسياق التأويل»[٧٠]، ويتم هنا الربط بين الهدف والآلية بمجموعة من المنهجيات، منها:

- توظيف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن: كمسألة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومسألة المحكم والمتشابه، والمكي والمدني، وكل هذه التصنيفات تدل برأي الحداثيين على أنها إقرار بتاريخية النصّ وظرفيته.

- المفارقة بين الحكم الشرعي والقاعدة القانونية: وفي هذا الصدد يؤكد الصادق بلعيد أن المضمون التشريعي الذي نفهمه من خلال الآيات يكتنفه الكثير من الغموض، لأنه لا يدل بشكل واضح وصريح على أنه يعبر عن قاعدة قانونية عامة أو خاصة ملزمة أولاً[٧١].

- تقليل عدد آيات الأحكام، بالنظر إلى أن آيات الأحكام جلها مرتبط بأحوال وأوقات خاصة نزلت فيها.

- إضفاء النسبية على آيات الأحكام، بالنظر إلى تعدد التفاسير والتأويلات تبعاً للظروف السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وعليه فإن خطة الأرخنة، كما يسميها طه عبد الرحمن، تنتهي إلى جعل القرآن عبارة عن نصّ تاريخي مثله مثل أي نصّ تاريخي آخر[٧٢]، يصدق عليه كل ما قيل وما يقال عن النصّ التاريخي من حيث التشكيك في مصداقيته، وفي مصادره، وفي دقته وعلميته وقدسيته.

هذه المماثلة بين النصّين تفضي عند هؤلاء إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- إبطال المسلّمة القائلة إن القرآن فيه بيان كل شيء.

- إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، بحيث لا تتعدى قيمتها مجموعة توصيات، لا ترتقي إلى مستوى القوانين التنظيمية الإلزامية، ويسيّر بها الإنسان أسرته وحياته الخاصة، وهي ذات طابع روحاني يخاطب ضمير المسلم. وفي هذا الصدد، يؤكد الطيب تيزيني: «أن الصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النصّ القرآني في صوغ مبادئه، ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط

---

(٧٠) نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٩٦.

(٧١) الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ط ٢ (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٠)، ص ٥٠ و٦٢.

(٧٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٨٦.

خطابه، جعلته يبدو بمنزلة كتاب هداية، وكتاب بشري، وكتاب رحمة للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة وحتى في حينه»[٧٣].

إنها إذاً دعوة إلى تحديث التديّن بما يتلاءم مع فلسفة الحداثة، فللحداثيين، برأي طه عبد الرحمن، دين واحد هو دين الحداثة، وعقل وحرية وفرادنية[٧٤].

إن الحداثة روح وواقع، وقد سلك الحداثيون العرب مسلك واقع الحداثة، واكتفوا بذلك بنقل تطبيقات الحداثة الغربية ومناهج ما بعد الحداثة، وإسقاطها على واقع مختلف هو واقع الفعل الفلسفي والحضاري الإسلامي، فوقعوا في التقليد والنقل، وابتعدوا عن كل صور الإبداع. لذلك، فإن طه عبد الرحمن لم يتوقف عند حدود الهدم، وإعلان تهافت الفكر الحداثي الغربي، وإنما تجاوزه إلى تقديم البدائل، والروح الحداثية، إن جاز الفظ، بغية أن يكون لوظيفته النقدية، وليست الانتقادية، بعدها الموضوعي والعلمي، وبالتالي فهو يعلن عن حداثة جديدة هي الحداثة التأصيلية الموصولة غير المنقولة، المبدعة غير المقلدة، فما هي بالتحديد البدائل الفلسفية التي يطرحها طه عبد الرحمن، لأجل تجديد قراءة النصّ وفق نظرته الخاصة إلى مفهوم التحديث؟

ب ـ القرآن وروح الحداثة

يطرح طه عبد الرحمن بديلاً لمفهوم القطيعة أو التواصل لم يقف عليه لا التراثيين، ولا الحداثيين، بفضل فلسفة للتواصل التأصيلي محورها قراءة النصّ القرآني، وعلاقته بروح الحداثة، حيث يؤكد أن قراءة النصّ القرآني لن تكون قراءة «روح حداثية» مبدعة، حتى نقف على شرطين أساسيين، هما:

الأول: رعاية قوة التفاعل الديني مع النصّ القرآني، بمعنى ترشيد التفاعل الديني؛ **والثاني** إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول، بمعنى تجديد الفعل الحداثي[٧٥]. ولن يكون تحقق الشرط الأول إلا بالثاني، والعكس صحيح، وبهذا يقدم طه عبد الرحمن بدائل عن خطط الحداثيين بمنظومة من الخطط سمّاها خطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول، وهي:

(١) **خطة التأنيس المبدعة**: «وهي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان»[٧٦]. ولن يكون تكريم الإنسان بمحو القدسية عن القرآن، ولكنه إلغاء كل تقديس غير مبرر من مثل تقديس الذات، وتقديس الأفراد. ويشير طه عبد الرحمن ههنا إلى أن العناية بالإنسان لا تضعف التفاعل الديني، ما دام الوحي في حدّ ذاته نزل بلسان عربي، وتحقق وضعه الإنساني من خلال الخطاب اللساني، وبالتالي فقد خرج من وضعه الإلهي، ولبس لباس التأنسن. ومن جهة أخرى فإن العناية بالإنسان لا تتناقض مع الفعل الحداثي، ما دام الأصل في قيمة الإنسان ليس في الابتعاد عن سلطة الإله، بل العكس صحيح، فإن كرامة الإنسان مع الإرادة الإلهية، إذ إن

---

(٧٣) تيزيني، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص ١٨٤.
(٧٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

الإنسان لا تكتمل صور الاتفاق الروحي لديه، إلا من خلال التديّن والتبعية الطوعية للنظام الإلهي، وخاصة أن الدين الإسلامي جعل من الإنسان خليفة لله على الأرض، وهذا دليل على أنه يستوجب على الإنسان أن تكتمل فيه صورة الخلافة الراشدة[٧٧]، والبحث، كما يقول حسن حنفي، عن الإنسان الكامل في مقابل الله الكامل. إذاً فالتأنيس المقلّد يقوم على القطيعة بين الإنسان وخالقه. فخطة الأنسنة المبدعة إذاً تتجه نحو ضرورة التقديس والتعظيم المحكوم بالضوابط التي توصلنا إلى تكريم الإنسان. فتكريم الإنسان وتعظيمه لا يبنى على الحط من قيمة النصّ الذي يرفع من شأنه، بل العكس هو الصحيح.

وهكذا، فإن المماثلة اللغوية التي أقامها التأنيس المقلد بين النصّ القرآني والنصّ البشري، بهدف ضرب قدسية القرآن، لا تقف على أي أرضية صحيحة سوى أرضية إسقاط الأنموذج الغربي في انفصاله عن موروثه الديني في عصر الأنوار، فليست الآيات القرآنية مجرد أشكال تعبيرية، وإنما مضامين تبليغية، وهي الأصل فيها، ويتصدر هذه المضامين المضمون العقدي، ويستدل طه عبد الرحمن بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٧٨].

(٢) **خطة التعقيل المبدعة**: إن المنطق الذي اتخذه الحداثيون العرب لأجل تهديم عائق الغيبية، هو تصور محدد للعقل وللعقلانية من منطلقات منقولة غربية تعتقد برفض كل ما لا يرتد على أصل عيني تحققي أساسه انتقال المجتمع الغربي من مجتمع لا يؤمن بأي شيء إلا ما كان مصدره العقل البشري. وهذا ليس معناه بأن طه عبد الرحمن، في المقابل، يقبل على فكرة الغيبية أو يمحوها بشكل كلي، وإنما يدعو إلى مقصد توسيع العقل، حيث يقول: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر، والبحث، التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل»[٧٩].

وهنا لا يخرج طه عبد الرحمن عن تصوره للعقل عبر التمييز بين العقل المجرد، والعقل المسدّد، والعقل المؤيد الذي يكتمل فيه ما هو تأصيلي بما هو حداثي[٨٠]. وهذا يؤكد أن إخضاع الآيات للنظر العلمي لا يعني التشكيك في العقيدة، فالتعامل العلمي لا يضعف التفاعل الديني، ما دام القرآن يخضع لعقل الآيات، وليس لعقل الآلات، كما أن التعامل العلمي مع الآيات لا يخلّ بالفعل الحداثي، لأن قيمة العقل ومفهومه يجب أن تتعدى منطق التناقض بين ما هو غيبي، وما هو عقلي، فالعقل المؤيد يسمح بتوسيع الآفاق، حتى يجعله قادراً على إدراك الخبايا والتوجهات القيمية للإنسان، ويخرجه من وضعه الأداتي، والمادي، والاستراتيجي الذي رفعته الحداثة إلى وضع آخر

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٧٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٣.

(٧٩) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٨٠) رضوان زيادة، **أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٨٩.

يتلاءم فيه ما هو مادي مع ما هو روحي، وتمتزج فيه التجربة الإيمانية مع المناهج العقلية العلمية[٨١]. ومن هنا، تبطل المماثلة الدينية التي أقامتها خطة التعقيل المقلّدة بين النصّ القرآني والنصوص الدينية الأخرى من خلال العقل التوحيدي الذي يتجانس فيه الروحي والمادي، ومن خلال النصّ الذي تكتمل فيه معاني الحداثة الدينية من حيث التحفيز والتوجيه والارتقاء بقيمة الإنسان الأخلاقية والعلمية.

(٣) **خطة الأرخنة المبدعة**: يقول طه عبد الرحمن: «خطة التأريخ المبدع عن عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها، وسياقاتها المختلفة، ترسيخاً للأخلاق»[٨٢]، وهذا لا يعني طبعاً، في ما يرى الفيلسوف، إثباتاً لتاريخية النصّ، وأن أحكامه ليست ثابتة، ولا أزلية، ذلك أن الوصل بالظرف، والسياق، لا يضعف التفاعل الديني في شيء، فتحقق القيمة في التاريخ هو تجلّ لعظمة هذه القيمة. فالنص القرآني، وهو يرتبط بأسباب النزول، وظروف ووقائع معينة، يعبّر عن واقعية النصّ، وعن التحقق الأول والأمثل، الذي يكون في ما بعد مرجعية لإصدار الأحكام المماثلة. فالاستدلال بالتمثيل هو الانتقال من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر لعلة مشتركة بينهما، وتكون بذلك الآيات محفوظة بحفظ قيمتها في مختلف الأحوال والأطوار. من جهة أخرى، فإن الأحكام القرآنية هي ذات طابع إلزامي توجيهي، ويرتقي الحكم الشرعي إلى درجة القانون الإلزامي الشرعي.

وعلى هذا الأساس، يؤكد طه عبد الرحمن بطلان المماثلة التاريخية التي أقامتها خطة التاريخ المقلّدة بين النصّ القرآني والنصوص التاريخية، ذلك أن لهذا النصّ وضعاً تاريخياً متميّزاً، فهو الخاتمة، والخاتمة تمتد دائماً إلى ما بعد النزول، لأنها نسخت كل ما جاء قبلها، فلا بد للنصّ الخاتم من أن يكون نصاً راهنياً، وأن تكون راهنيته راهنية دائمة، بالإضافة إلى أن القرآن اختص بقيم أخلاقية، وروحية عليا، والقيم لا ينال منها بتوالي الأوقات، والأزمنة، والوقائع، بل هناك من القيم من ينال من الزمن، ولا ينال الزمان منها، ذلك أن إرادة تطبيق هذه القيم الخالدة تكون صانعة للتاريخ[٨٣]. وعلى هذا الأساس، فلا نظير للنص القرآني في حداثيته التاريخية المتجدّدة.

إن فلسفة التواصل التأصيلية عند طه عبد الرحمن تعبّر عن ذلك الالتحام بين ما هو تأصيلي، وما هو «روح حداثي» من خلال نموذج القراءة الروح حداثية للنصّ القرآني.

ثالثاً: تجديد علم الكلام وإعادة تنظيم مراتب الحوارية

إن حركة الطرح الفكري والفلسفي لمشروع طه عبد الرحمن التواصلي تحمل دائماً همَّ التفاعل وتحديد الفواصل بين تحديث الأصيل وتأصيل الحديث. والأكيد أن مشروعه يكون مبتوراً عندما

(٨١) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٠.
(٨٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ٢٠٢.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

يتجاوز فكرة التأسيس لتجديد علم الكلام، فموضوع علم الكلام يعتبر جوهر النقاش الفلسفي في الدراسات الإسلامية، موضوعاً ومنهجاً، وبالتالي فلا مناص من الخروج من الرؤية التاريخية التأصيلية لعلم الكلام، إلى طرح أكثر جرأة يتعلق بتحديثه وتجديده.

وتطرح قضية تجديد علم الكلام عدة مسائل تتعلق أساساً بالمفاهيم الملازمة لحركة التجديد، فهل نحن أمام إشكالية تجديد علم الكلام أم أمام أطروحة علم كلام جديد؟ هل يضم التجديد المعنى دون المبنى أم المناهج من غير الأسس، أم أنه يتعدّى ذلك إلى طرفي العلمية فيه، ونقصد الموضوع والمنهج، حتى يستوفي شروط العلم الجديد؟ هل يعني التجديد الانفصال كلية عن العلمية الكلامية القديمة، بكل ميزاتها الجدلية البرهانية والحجاجية والتناظرية، أم أن الأمر لا يتعدى فكرة تطوير النسق الكلامي القديم حتى يواكب حاجات الفكر الإسلامي المعاصر؟ ألا يعني تجديد علم الكلام إعادة تنظيم للخطاب الإسلامي ومراتب الحوارية فيه، بحثاً عن عقلانيته المفقودة؟ ألا يمس ذلك بخصوصيات العلم، ومكانته بين العلوم الإنسانية، وأخيراً إلى أي مدى تستطيع فلسفة تجديد علم الكلام تأسيس فعل تواصلي بين الأفراد والجماعات المتمذهبة، وتقييم نظرية في التواصل بين الأفكار في مجالات تداولية مختلفة، سواء أكانت داخلية أم خارجية؟ كل هذه التساؤلات من شأنها أن تستنطق المشروع التواصلي الطاهائي لأجل تأسيس نظرة واضحة ومنسجمة عن موقفه من علم الكلام بصورة خاصة توصله إلى غايته في تحديث التراث عن طريق الإبداع. وقبل أن نعرض إلى ما يقدمه طه عبد الرحمن حول فكرة التجديد، رأينا أنه من الضروري التعريج، ولو في عجالة، على المعاني المختلفة لتجديد علم الكلام بما يتلاءم مع الطرح الطاهائي.

١ - مفهوم التجديد في علم الكلام

لا يختلف الدارسون في حقل المعرفة الإسلامية بخصوص أن صنفين من المباحث تحتل منظومته الفكرية: صنف يتعلق بالعمل، وهو ما اصطلح عليه باسم «علم الفقه»، وصنف آخر يتعلق بالاعتقاد، وهو ما اصطلح عليه في ما بعد بـ «علم الكلام».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم الكلام لم يكن علماً دقيقاً ومضبوط المعالم من حيث كثرة تسمياته، وتعدد تعريفاته، وتداخله مع علوم الدراية والرواية في الآن ذاته. ويمكن للناظر في مدوّنات العقائد الإسلامية بمختلف أطيافها الفكرية أن يلحظ هذا التعدد في التسميات، فيعترضه أحياناً اصطلاح علم الكلام أو الكلام الإسلامي، وتشدّ انتباهه أحايين أخرى اصطلاحات بديلة من قبيل الفقه الأكبر، وأصول الدين، وعلم التوحيد، وعلم العقائد، وعلم النظر والاستدلال. وإضافة إلى هذا التعدد الكبير للتسميات، نجده يتداخل بصفة كبيرة مع علوم إسلامية[*]، ورغم كل ذلك فإن الاهتمام بعلم الكلام يقف على مجموعة من المفاهيم من بينها ما قاله التفتزاني: «أعلم أن الأحكام

(*) يؤكد على ذلك أحمد قراملكي. انظر: أحمد قراملكي، **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، تحقيق حيدر نجف؛ حسن العمري وعبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢).

الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام... وبالثانية علم التوحيد والصفات»[٨٤]، كما عرّفه الإيجي بقوله: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ورفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[٨٥]. وأكد الغزالي أنه: «علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[٨٦].

وعلى عموم التعريف، فقد ارتبط علم الكلام، دائماً، بمهمة أساسية تتعلق بالدفاع عن العقيدة من اعتبار أنه آلة الفكر الكلامي ويده الطويلة التي بإمكانها عن طريق منهج الحوار، والحجاج والمناظرة، أن ترد هجوم المشكّكين، واستهتار المتخاذلين، لكن التساؤل المطروح هو: هل يجب أن نكتفي بالتأريخ لعلم الكلام، والحديث عن أصالته، وعن قيمته في تأكيد وجود فعل حضاري إسلامي وقديم، أم أن الأمر يجب أن يأخذ مسلكاً آخر، من خلال أن يكون لعلم الكلام وظيفة مثل التي أداها، والنظر إليه على أنه منهج وطريق في التفكير، وجب الاستفادة منه عن طريق تجديده؟ فالمطلوب: هل هو تجديد علم الكلام أم تأسيس علم كلام جديد؟ من هذا يرى مصطفى التارزي أن التجديد المقبول في الدين لا يعني التميز أو التحول عن أصول الدين وفروعه، لأن هذا لا يسمّى تجديداً، بل انحلالاً وتفكّكاً، وذوباناً وموتاً[٨٧].

فالتجديد إذاً يجب أن يأخذ وظيفة تبيان أصول الدين للناس بصورة جديدة تتسق مع معطيات زمانهم، ومستجدات عصرهم، مع ما يلازم ذلك من إزالة لما اعترى مفهومهم من شوائب علقت، وشبهات طرأت، أو طوارئ جدّت. وعلى هذا يرى عبد الرؤوف الحناوي أن علم الكلام يختصّ بعرض العقيدة، والدفاع عن مبادئها وأصولها، والتجديد ههنا لا يخصّ الثابت، بل الذي يتجدد لأنه يتقادم مع الخطاب الإسلامي، ويشكّل التفاعل بين الوحي والوعي، أي بين عقول المسلمين وثوابت الدين الخالدة[٨٨].

وسواء توحّدت هذه النية في النظر إلى العقيدة، وملامسة هذا الهدف لفاعلية علم الكلام أم لا، فإنه في النهاية وجدت الحديث عن تصوّرات كثيرة لإعادة إنتاج الخطاب الكلامي في الفكر العربي المعاصر، اتساقاً مع المناهج المختلفة للأنساق الفكرية العربية الإسلامية، في محاولة التعاطي مع هذا العلم بالشكل الذي يعيد قراءة نفسه من جديد، وذلك بطرح مشكلات جديدة، ومعالجة هذه المشكلات بمناهج ووسائل جديدة.

---

(٨٤) سعد الدين مسعود عمر التفتازاني، **شرح العقائد النسفية في أصول علم الدين وعلم الكلام**، تحقيق كلود أسامة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.])، ص ٤.

(٨٥) عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ص ٧.

(٨٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ط ٢ (دمشق: مكتبة النشر العربي، ١٩٣٩)، ص ٨١.

(٨٧) مصطفى التارزي، **الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٥١.

(٨٨) عبد الرؤوف الحناوي، **فيض القدير في شرح الجامع الصغير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص ٣٥٧.

ونستطيع القول إن مبحث علم الكلام ظلّ الحلقة الأضعف في حقل الدراسات الأكاديمية في وطننا العربي، فبعد المحاولات الأولى التي قام بها أحمد أمين، وعبد الرحمن بدوي، وسامي النشار، ضعف الاهتمام بعلم الكلام، ولم يتجدد الاهتمام به إلا في الثمانينيات على يد الجابري، وحسن حنفي، في سياق مشروعهما الفلسفي، وبالتالي فلم تكن الوجهة محددة نحو علم الكلام بقدر ما كانت العملية عبارة عن إسقاطات لأنساقهما الفكرية.

وقد تحسن الاهتمام بهذا العلم في السنوات القليلة الماضية من خلال مدرستين متميزتين في المغرب وتونس، قاداهما كل من أبو يعرب المرزوقي في تونس، وطه عبد الرحمن في المغرب. وقد ساعد الحس المنطقي لهذا الأخير، ومن خلال مؤلفه في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، في بعث طرح متفرّد ومؤسس علمياً، نحو إعادة تجديد علم الكلام تجديداً إبداعياً تأصيلياً، يؤكد نزوع هذا المفكر نحو المزاوجة بين التأثيل والإبداع.

ولأننا اعتمدنا منهجاً يعتمد في الخصوص على تبيان الموقف الفكري والفلسفي لطه عبد الرحمن من خلال ذلك السجال الحداثي الإسلامي، رأينا أنه من الأرجح الحديث عن محاولة حسن حنفي قراءة وتجديد علم الكلام في سياق ثورته على التراث والتجديد. ويعتبر مشروعه الضخم من **العقيدة إلى الثورة** الملاذ المفصلي في دحضه للمنظومة الاصطلاحية والمنهجية التي رافقت علم الكلام التقليدي، فما هي يا ترى الأسس والملاحظات التي أبداها حسن حنفي لأجل إعادة تسويق الخطاب الكلامي بما يتلاءم ومشروعه التجديدي في التراث؟

٢ ـ حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام

أ ـ علم الكلام بين المفهوم القديم والجديد

بداءة، يجب الإشارة إلى ان تعاطي حسن حنفي بأهم مناهج التفكير الفينومينولوجي الظواهري عند كل من إدموند هوسرل، وهيغل، وفيورباخ، لهو دلالة واضحة على ارتباط فكره بالمنهج الهيغلي، الفيورباخي الذي يقوم على أنسنة اللاهوت. فحسن حنفي يتصرّف مع علم أصول الدين على أساس أنه المخزون النفسي لدى الجماهير، وهذا المخزون النفسي محصّن في الوعي العام. وعلى هذا ينسحب الوعي الجماهيري من المحتوى اللاهوتي إلى مستوى آخر هو المستوى التحرري الإنساني.

إن المضمون اللاهوتي لعلم الكلام مآله السلبية، لأن الذات تكتشف عجزها عن معرفة الكائن المطلق، رغم محاولاتها العبثية. يبدأ حسن حنفي رحلته بتبنّي فكرة تهافت علم الكلام بالمعنى التقليدي، من هدم التعريف القديم الذي يقوم على الفصل بين المعنيْن المتلاحميْن للعقيدة، ألا وهما النظر والعمل. لذلك أبيح للعقل أن يجتهد ويتحرر في الجانب العملي (الفقه)، ولم ينل الفرصة ذاتها في ما يتعلق بأنسنة اللاهوت. يقول حسن حنفي: «يكاد يجمع القدماء على أن علم التوحيد أو علم الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة اليقينية، أي أنه العلم بالأدلة على صحة

العقائد، والصدق هنا نظري خالص، يخضع لقواعد المنطق ولأساليب البرهان، ومن ثمة ينفصل الاعتقاد عن العمل، وهو الفصل الشائع في كل التسميات، فالمراد بالعقائد هنا نفس الاعتقاد من دون عمل، وكأن العقائد موضوعات نظرية صرفة، وليست موجّهات للسلوك»(٨٩).

كما يشير حسن حنفي إلى ذلك الاحتكار الذي مارسه التعريف القديم ومبدأ التفضيل الذي أكدوا من خلاله ارتباط مفهوم العقيدة بالعقيدة الإسلامية، في حين أن كل دين يتضمن صحة العقائد القائمة على وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. ولأن التعريف القديم يقوم على المنهج أكثر من الموضوع، فإن المنهج الجدلي القائم على إيراد الإثباتات ودفع الشبهات، واستعمال الاستدلالات، لم ينته إلى نتيجة مطلقة حول أدلة صحة العقائد، لأن المحاججة والمناظرة تتوقف على كيفيات الاستخدام وتحديد الغاية. لذا يطرح حسن حنفي سؤالاً كبيراً، هو: **«هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع ما دام الموضوع واحداً، والعقيدة واحدة، أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيع فيها وحدة الموضوع، وأن هذه الفرق لا تعبّر عن العقائد، ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر في الواقع والمجتمع والتاريخ؟»**(٩٠).

ومعنى ذلك أن الفيصل في المسألة هو المصلحة والعمل، وليس النظر. وبهذا نقع في نوع من النفاق الفكري، تتكوّن نتيجته حتمية التشكيك في كل العقائد، بما في ذلك التوحيد الذي هو الملاذ بالنسبة إلى الضعفاء، من أجل جمع الشتات ووراثة الإمبراطوريات المنهارة. وعلى ذلك، فإن «العقيدة تعبير عن وضع اجتماعي، وتأصيل نظري لموقف إنساني. ولما كانت العقائد هي وسائل للحراك الاجتماعي»، كانت العقيدة ثورة، «ولما كان الهدف مَن العقائد هو التأصيل النظري للأوضاع الاجتماعية والمواقف الإنسانية منها، فإن إثباتها لا يكون بالأدلة النظرية من أجل إثبات صحتها النظرية، بل يكون بالدفاع عن هذه الأوضاع... فالتصديق لا يكون بالعقل، بل بالممارسة»(٩١).

لذلك، فإن التحدّي تغيّر، لأن الزمن تغيّر، فعلم الكلام أيضاً يجب أن يتجاوز التعريف القديم القائم على علم العقائد الإيمانية والدينية إلى مفهوم جديد عنوانه «علم الصراع الاجتماعي»، وبعدما عرّج حسن حنفي على تناقضات علم الكلام بالمفهوم القديم، فهو يحاول أن يستشرف مهمة جديدة لعلم الكلام تختلف من حيث الطرح والمنهج والوسائل، وخاصة الموضوعات، عن نظيرتها في العلم القديم(*)، فالتحديات لم تعُد التحديات نفسها، والإشكالات اختلفت، والمحن والرهانات تمايزت. لقد انتصر التوحيد، وظهر التنزيه، وأثبت وجود الله بالعقل والنقل، وأثبتت النبوة،

---

(٨٩) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٥ ج (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٦٧.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(*) يؤكّد عبد المعطي محمد بيومي من خلال سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر في مقالته «حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد» أن حسن حنفي يفرّق بين موقفين، موقف إيجابي من الوحي وعرضه للعقائد، وموقف سلبيّ من علم الكلام وطريقة عرضه لهذه العقائد.

وتحوّلت بعد ذلك مهمة علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم، دلالة على قوته ضد المبتدعة من الملل الأخرى، لكن اليوم تغيّرت مواطن الخطر، وتحوّلت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضي المسلمين، وثرواتهم، وحرياتهم، وهويتهم، وثقافتهم، ووحدتهم، وقد تتحول أيضاً المقدمات النظرية العامة من نظرية في العلم يغلب عليها الاستدلال، ونظرية في الوجود يغلب عليها مبحث الجواهر والأعراض، إلى مقدمات نظرية أخرى فيها نظرية في العلم يغلب عليها تحليل الوجود الإنساني الاجتماعي ومفاهيمه الرئيسية، مثل الحرية، والعدالة، والديمقراطية، والتقدم، والتحرر، والنهضة[٩٢].

وعلى ذلك، وجب استبدال موضوعات ومفاهيم مثل الواحد والكثير، العلة والمعلول، الوجود والعدم، الوجود والإمكان، بتصوّرات تتعلق بمشكلات الأمة والشباب، كالحرية، والمساواة، والإنسان، والمجتمع والتقدم، والتنمية.

فالتحديات اليوم هي ذات طابع اجتماعي، واقتصادي، وسياسي، وليست ذات طابع وجودي وأنطولوجي، فيؤكد حنفي بهذا أن علم الكلام هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين، من احتلال وتخلّف، وقهر، وفقر، وتغريب، وتجزئة، ولامبالاة، كما يرى فيها مقوّمات التحرر، وعناصر التقدم، وشروط النهضة، لو تمّت إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم.

والواقع، وفي ظل الخلط الكبير بين الدين والخطاب الديني، فإن مهمة الدفاع لن تتجه نحو الدين، وإنما نحو تفسير معيّن للدين، ولا إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية، بل عن تصور معين لها، فتحتل بذلك المصلحة مكان المعرفة، ويصبح علم الكلام هو تبرير لموقف هذا المذهب أو ذاك، فتحتكر الحقيقة، ويحظر التفكير، ويحل محله التكفير[*]: «الدفاع عن العقائد إذاً هو في الحقيقة دفاع عن المذهبية، ودفاع عن الفرق الدينية، ودفاع عن الموقع من السلطة؛ سلطة الحكم، أو سلطة المعارضة والمذهبية والتحزّب، كلاهما وقوع في التعصب والانغلاق، وضيق الأفق، والتضحية بمصالح الناس من أجل وهم انفعالي أو مصلحة خاصة»[٩٣].

وينقلب بالتالي الدفاع عن الفكرة إلى دفاع عن النفس، والهجوم على الفكرة إلى الهجوم على الآخر، فالعلم مهمته التأسيس النظري، أي معرفة البناء النظري للظاهرة، وليس معركة في الهواء وجدل عقيم يطرح موضوعات لا تتعلق بمشكلات الإنسان والأحداث المباشرة له[**].

كل هذه الإفرازات، برأي حسن حنفي، ترجع أساساً إلى تلك النظرة المحدودة والمظلمة، التي لا تتأسس على أي اعتبارات عقلية وسلوكية للعقيدة. فالعقيدة ثورة يجب أن تؤدي دورها التحفيزي

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(*) والنماذج كثيرة في تاريخ الدين الإسلامي القديم، المعتزلة، ابن رشد، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(**) يقصد حسن حنفي، مسائل علم الكلام مثل، خلق القرآن، ومرتكب الكبيرة، وعذاب القبر، والميزان والقرآن.

والتوجيهي لدحرجة عجلة التاريخ، لأجل تحقيق حلم الإنسان الكامل، بعد أن كانت مهمة علم الكلام هي الدفاع عن الله الكامل الواحد، فالعقيدة يجب ألّا تكون حقيقية مفارقة مستقلة، بل يجب أن تكون أداة تغيير، وباعثاً على حل المشاكل المتعلقة بالإنسان، كالاستعمار، والأرض، والتنمية، فمن الدفاع عن مذاهب العقائد الإيمانية، والهجوم على أخرى، إلى التأسيس لعقيدة الثورة التي تتوجه إلى تغذية الصراع والتواصل الاجتماعيين.

ب ـ علم الكلام المعرفة والمصلحة

ولأن علمية أي علم ترتكز أساساً على مفهومين، هما: المنهج والموضوع، فقد توجّه حسن حنفي إلى إعلان تهافت علم الكلام من القطيعة مع المعاني والمباني التي ارتكز عليها منهجاً وموضوعاً.

(١) اللاعلمية في مناهج علم الكلام: ينطلق حسن حنفي إلى الحديث عن اللاعلمية في منهج علم الكلام من تصور للعلمية لا يفترض وجود حقائق يقينية وجب البرهنة عليها، ولكنه البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله. ومعنى ذلك أن الحكمة تقتضي أن تكون بداية أي علم عقلية محضة من دون افتراض إيمان مسبق. فعلم الكلام القديم، برأي حسن حنفي، يرفع شعار **«أؤمن كي أعقل، ثم أعقل كي يزداد إيماني رسوخاً، ولكي أثبت للآخرين صحة إيماني»**[٩٤].

وهذا معناه أن علم الكلام عند القدماء يعتمد منهجاً إيمانياً خالصاً يقوم على التسليم بالعقائد تسليماً مسبقاً عن طريق الوحي، فتكون بذلك وظيفة العقل وظيفة سلبية، تكتفي بالبرهنة عن مسلّمات محددة سلفاً، وليس له الحق في أن يتساءل عن هذه العقائد.

هناك سمة أخرى تطبع المنهج الكلامي إلى جانب خاصيته الإيمانية، وهي أنه منهج دفاعي. وهنا يشير حسن حنفي إلى أن العلمية بعيدة كل البعد عن مهمة الدفاع والهجوم، لأنهما ينطويان على دحض الموضوعية لصالح تعابير التعصب والمصالح والأهواء، فالعلم مهمته الوصول إلى المعرفة المؤسسة، والدفاع والهجوم يهدفان إلى تحقيق المصلحة على حساب المعرفة. يقول حنفي: «العلم تحليل عقلي للموضوعات أو وصف علمي للظواهر لإدراك الحقائق الصورية أو المادية أو رؤية للماهيات في التجارب الحيّة، وليس تعصباً، أو هو دفاع عنها وهدم لنقيضها»[٩٥].

معايب علم الكلام، عند حسن حنفي، لا تتوقف عند حدود منهجه الإيماني، واستراتيجيته الدفاعية، وإنما تتعدّى ذلك إلى الأسلوب الجدلي الذي يتبنّاه، فالجدل، برأي حسن حنفي، ليس علماً، وإنما فن، ولذلك فهو يسقط في الذاتية، ويبتعد عن الموضوعية، إذ إن وسيلته المهارة، وهدفه الفوز على الخصوم. فهو أقرب إلى السفسطة منه إلى العلمية، وأن المصلحة هي أساس المعرفة. وهو لا يعتمد على البرهان والمحاججة، وإنما التلون بألوان الإيهام، وطرق الإيحاء. ولذلك فهو

---

(٩٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٥.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

يرتدي شعاراً لاشرعياً، ولا أخلاقياً، عنوانه الغاية تبرر الوسيلة. يقول حسن حنفي: «ولما كان الهدف من الجدول ليس الوصول إلى الحق بل إفحام الخصم، والانتصار عليه، ولو كان على الباطل»[٩٦]، ومعنى ذلك اختفاء كل المعاني الحقيقية العلمية التي ترتكز على المنهج العقلاني البرهاني النظري، وليس الطرح الانفعالي المزاجي، والنفعي، ففي حين الهدف هو التأسيس لعلم الكلام من خلال منطق معياري، نجده ينحو نحو منطق نفعي.

ويقوم الجدل، برأي حسن حنفي، على التبرير، بحيث إن المحاور يضع مسلّمات قد تكون خاطئة، ومعتقدات غير مؤسسة، ويحاول تأكيد صحتها عنوة، «والجدل بهذا المعنى تعصب وهوى»[٩٧]. وربما الاختلاف المذهبي، والأيديولوجي، والسياسي هو بسبب هذه الممارسات غير العلمية التي طبعت النقاشات والسجالات والمناظرات الفكرية للكلاميين، فقد غلبت المصالح والسياسات، وابتعدت الحقيقة. لذلك حق مع حسن حنفي دحض المنهج الكلامي التقليدي الذي يقوم على الأهواء، وتأسيس علم الكلام الذي يقوم على البرهان.

(٢) من ثورة العقيدة إلى عقيدة الثورة: باعتقادنا أن حسن حنفي، وفي معرض نقده لعلم الكلام، لا يتوقف عند حدود المنهج، وإنما تركيزه الأشد هو في الموضوعات التي طرقها، إن من حيث التناقض الداخلي للعلم في مرحلته التقليدية أو من جهة تاريخيته، والإشكالات المطروحة إن تجاوزنا جدلاً تناقضها الداخلي، إذ يقول حسن حنفي: «مهمتنا هي كشف الأستار وإزاحة الأغلفة ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضاراتنا متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج الأغلاف، لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان»[٩٨].

يبدأ حسن حنفي إعلان تهافت وتناقض علم الكلام، من خلال تبيان ذلك التناقض الداخلي في تأسيس المعرفة، فالموضوع الأساسي لعلم الكلام هو الله المطلق، ومحاولة إخضاعه للتجربة الإنسانية في فهمه وقراءته هو إخضاع العام للخاص، والمطلق للنسبي، والكلي للجزئي. ولذلك، فإننا أمام موضوع لا يمكن تصوّره، ولا إدراكه أو الإشارة إليه، كما أنه يستحيل التعبير عنه بلغة إنسانية ناقصة لا ترقى إلى مستوى التكامل، سواء كانت تعبيرية أو صوفية أو غيرها من طرق التعبير[٩٩]. ولذلك يقترح حسن حنفي أسلوباً آخر في الإدراك والتعبير، يتجاوز به الفعل الرمزي إلى فعل غير رمزي، ويقصد لغة المقاومة، أي تظهر الذات الإلهية في الذات الإنسانية كحركة، وفعل، ونشاط، وجهاد، ومقاومة. يقول حسن حنفي: «الله إذاً ليس موضوعاً للمعرفة أو التصور أو الإدراك أو للتصديق أو للتعبير، بل هو باعث على السلوك، ودافع للممارسة، وقصد للاتجاه،

---

(٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩٨) حسن حنفي، «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» في: حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١)، ص ٣٩٤.

(٩٩) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ص ٨١ ـ ٨٢.

وغاية للتحقيق... الله ليس تصوّراً، بل فعل، وليس نظراً (Logos)، بل عمل (Praxis)»[100]. وهو بهذا ينتهي إلى ضرورة توجيه صراع الإنسان مع الطبيعة، ومع المشكلات التي تعترضه، كالتنمية، والتحرر، والجهل، والاستعمار... بحيث يكون الله هو وسيلة لتغيير العالم، وليس موضوعاً لفهم العالم: «فأزمة الإنسان في عصرنا هي أزمة غياب الإنسان»[101]. وهذا معناه وقوع الإنسان في نوع من الاغتراب، فالطبيعي أن يفكر الإنسان في المجتمع وفي العالم، وليس في الله، لأنه ليس موضوعاً للمعرفة، وإنما دافع للسلوك، وغير ذلك، فهو تعبير عن وعي خاطئ، وعن الكثير من الوهم والتعويض النفسي[*].

إن من النتائج الخطيرة التي انتهى إليها علم الكلام هو القضاء على النظرة العلمية إلى الظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات، وربطها دائماً بطرف آخر هو الله، إذ لا يتحدّد أي موضوع استناداً إلى شكل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسة أو الأخلاق، إلا إذا كان الله طرفاً فيه، وارتباط العلل كلها بالعلة الأولى. ولذلك يدعو حسن حنفي إلى «تغيير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية»[102]. فعوض التركيز عن الله، وصفاته، وأفعاله، والتأسيس لفكرة الله الكامل الواحد، وجب تسخير العقل والعلم، لأجل التأسيس لفكرة الإنسان الكامل، الذي تواجهه الكثير من التحديات، والذي يجب أن يرى أن الحلّ يجب أن يكون هو مصدره، بتفعيل قدراته العقلية، والانفعالية، والجسمية. ولا يتوقع أن تكون الحلول مصدرها جواهر مفارقة، فنحن في حاجة إلى تجاوز كلي للتفكير اللاهوتي الذي كان سانداً لتفكير علمي وضعي، لا يؤمن إلا بالتحقق العلمي للظواهر، لأن الوحي، عند حنفي، هو رسالة من الله إلى الإنسان، وليس العكس. وهو بذلك تعبير عن إنسانية الوحي، فيصبح بذلك علم الكلام هو تدمير للوحي، ولما ينبغي أن يكون عليه. وهنا يؤكد حنفي هذه الفكرة قائلا: «الوحي تعبير عن وضع الإنسان الأمثل في الجماعة، ليدرك المسافة بين الواقع والمثال. ويقوم بتحقيق رسالته في التوحيد بينهما بالفعل، وعلم الكلام اغتراب للإنسان، وقذف به خارج العالم من أجل عبور المسافة من الواقع إلى المثال عن طريق التمني والخيال أو بالوهم والخداع»[103].

وتزداد هشاشة علم الكلام بمفهومه التقليدي في انتقال الاهتمام والتقديس من المرسل إلى الرسول، وبالتالي يكون موضوع العلم قطبين في الوقت الذي يجب التركيز فيه على الرسالة، وعلى المرْسل إليهم. فالوحي هدفه تغيير العالم بالارتقاء بقدرات الإنسان، وليس مغزاه هو الانتهاء إلى نزعة لاهويته لا ترتكز على أي قاعدة علمية. وهكذا، فعلم الكلام يبدأ لاهوتياً، وينتهي تشخيصياً تقديسياً، فترك المسلمون رسالتهم، واهتموا بالرسول، وهذا من أهم عيوب الوعي العربي الإسلامي

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٠١) حنفي، «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم،» ص ٣٩٤.

(*) يقصد حسن حنفي مثلاً، الإكثار من بناء المساجد في أوقات الهزيمة وذكر الله في أوقات الضنك.

(١٠٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٨٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

الذي يركّز دائماً على الأشخاص، ويهمل الأفكار. فالرسول، برأي حسن حنفي، ما هو إلا مبلّغ، وما على الرسول إلا البلاغ، وليس له كل هذه الأهمية التي تجعله إلا محوراً من محاور العلم مع الله كمحور أول... إن الرسول ليس موضوعاً مستقلاً لعلم أصول الدين، لأنه وسيلة إيصال الوحي فقط... ووسيلة تبليغ، فهو وسيلة لا غاية، وطريق لا هدف، وحامل لا محمول. أما الوحي، فإنه «موضوع مستقل غير مشخص»[١٠٤].

يقف حسن حنفي موقفاً فكرياً وفلسفياً متفرداً يجعل نقاده يتحاملون عليه، إما تفكيراً، وإما تكفيراً، وهو القائل: «ولست العبد الفقير إلى رحمة ربه، الحقير الراجي من الله الغفران، بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدّد لهم دينهم، وأرعى مصالح الناس، ليس لنا ألقاب، بل نحن من علماء الأمة، ورثة الأنبياء، والمحافظون على الشرع، كما كان فقهاء الأمة من قبل»[١٠٥].

فنحن أمام مفهوم جديد للفقه، ودور جديد للفقيه، ينتج هذه المدة منهجاً حفرياً أركيولوجياً، هدفه إحداث ثغرة عميقة في منظومة المسلّمات، والمبادئ، والمعتقدات الثابتة في الخطاب الإسلامي، بدءًا بضرب المقدس، وانشغال الإنسان بعلاقته بالله إلى الالتفات نحو المشكلات التي تتعلق بالإنسان. فهو مقياس كل شيء، على حدّ تعبير السفسطائيين، مروراً بإعلان تهافت علم الكلام التقليدي موضوعاً ومنهجاً، وانتهاء عند فكرة تأسيس الإنسان الكامل، فتحليل التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتها.

فإذاً رسالة المثقف والمفكر العربي هي إحداث القطيعة، ليس مع التراث، وإنما مع التصور التقليدي له، وتجاوزه بصورة كلية. وهذا ضرورة، وليس اختياراً «تكرار ما قبل، والجمع بين أجزائه وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار، وكأن التراث جسم ميت»[١٠٦]، ولذلك وجب إنتاج خطاب ديني جديد.

يتجاوز طه عبد الرحمن ما يراه تغليفاً للحقيقة، وتزييفاً للوعي العام، من خلال نقد الخطاب الديني الاعتقادي في صورة نقض حسن حنفي لعلم الكلام، لأجل إخضاع الموروث الإسلامي لطرح فينومينولوجي منقول، ويؤكد أن التجديد بخطة الأنسنة مرفوض، والتحديث اعتماداً على مبدأ التفضيل هو المطلوب.

٣ ـ الطاهائية وإعادة تنظيم الخطاب الإسلامي ومراتب الحوارية

لقد كانت مسألة الاستفادة من علم الكلام عن طريق تجديده أولوية للمفكرين العرب والمسلمين، الذين تهفو نفوسهم نحو التأسيس لفلسفة تواصلية، إما وصالاً أو قطيعة لأجل عقل

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٠٦) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» ورقة قُدِّمَت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٢.

نهضوي إحيائي، يتخذ من تجديد علم الكلام مطيّة لبروز منهج في التفكير يقوم على تفعيل أساليب الحوارية، وتنظيم الخطاب الإسلامي على أساس من المناظرة التي تخضع للنقاش العقلاني والحر والجاد والهادف.

والحقيقة أن هذا التوجه لم يستفز حسن حنفي فقط، كما رأينا، ولم ينته عند طه عبد الرحمن، كما سنرى، وإنما كان شغلاً شاغلاً للكثير من المهتمين من أشكال بديع الزمان النورسي في مؤلفه **الشعاعات واللمعات**، و«مصطفي صبري» في كتابه **موقف العقل والعلم من رب العالمين وعبادة المرسلين**، ومحمد إقبال اللاهوري في رسالته «تجديد الفكر الديني في الإسلام» حيث يقول قاصداً تجديد علم الكلام «تجديد الصلة به طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الخمول والجمود»[١٠٧]، وبالتالي تجاوز مهمة العلم بالله، والبرهنة على وجوده. وهنا يلتقي إقبال مع المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يؤكد أن المسألة اليوم بالنسبة إلى الإنسان المسلم ليست الإثبات له بوجود الله، وهي المهمة التي اضطلع بها علم الكلام التقليدي، وإنما «أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة»[١٠٨].

إذاً هناك شبه إجماع على أن الموضوعات التي تناولها علم الكلام التقليدي هي موضوعات أثبتت تاريخيتها، والاعتكاف على تناولها يحولنا من التواصل مع التراث إلى جعلنا كائنات تراثية. لذلك، فإن الطرح الطاهائي مستأنساً بالتوجه المنهجي والمنطقي الذي طبع الفيلسوف، يريد أن يجتث ذلك الامتياز الوظيفي لعلم الكلام في مقابل المناهج الأخرى، كمنهج البرهان الفلسفي المجرد، ومنهج العرفان الصوفي الخالص، وغيرها.

لقد تأسست فلسفة التواصل كطرف أساسي في إعادة الاعتبار إلى الفلسفة، وأضحت من المباحث الأكثر تداولاً، غربياً وعربياً، ولم يخلُ التاريخ الفلسفي والحضاري من إشكاليات التواصل وعوائقه، وكان الحل دائماً في التركيز على أبجديات الحوار، والمناقشة، والمناظرة، لأجل خلق فضاء للاتفاق أو الإجماع أو حتى الاختلاف المؤسس موضوعياً وعقلياً. لذلك يرى طه عبد الرحمن أنه من باب التكليف تجاوز ما تضمّنه التراث الإسلامي الكلامي من ارتقاء على مستوى العلمية في مجال النقاش والحوار، بدعوى التحديث، فقد اختص بما عرف بالمناظرة التي من الإجحاف حصرها في قسم واحد من أقسام التراث[١٠٩].

وتتأتى أهمية وضرورة فلسفة الحوار عند طه عبد الرحمن، من كون الحوار طريق الوصول إلى الحقيقة التي وإن كانت واحدة، فالسبل المؤدية إليها متعددة، ولا سبيل إلى تقريب المواقف إلا

---

(١٠٧) محمد إقبال اللاهوري، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس العقاد (القاهرة: المؤلف، ١٩٥٥)، ص ٩.

(١٠٨) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٥٥.

(١٠٩) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٢٠.

بالحوار المتواصل الذي سرعان ما يضيِّق الهوّة بين المختلفين، «فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرّق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفى منه»[١١٠].

وقد كان هابرماس سبّاقاً في نظريته التواصلية عندما أشار إلى أن المصلحة العامة تقتضي التشبّث بأخلاقيات النقاش في أن يكون حواراً عقلانياً، وحرّاً، وواضحاً، وصادقاً، وهادفاً، وبرهانياً: «إن قوة برهان ما تقاس داخل سياق معين بصحة الحجج، وهذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه من قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة على تبرير قبول ادعاء الصلاحية»[١١١].

ولأن طه عبد الرحمن يحركه مبدأ إسلامية التواصل والحوار، فإنه يؤكد أن المناظرة الإسلامية، حتى وإن تداخلت في بعض ضوابطها بمقررات الجدل اليوناني، والمنطق الأرسطي، يبقى أنها مستلّة من جنبات الجدل القرآني. ولذلك، في ما يقصد، فإن لاتاريخية القرآن تنسحب عليها، وبالتالي فإن أثرها ممتد في التراث الإسلامي. ومن جهة أخرى، يعتقد طه بأن المناظرة كانت قصدية معرفية، لم تشتغل بالخلاف والنزاع، وإنما اتجهت نحو تزكية المعارف الصحيحة، والارتقاء بطرق التفكير السليم، كما يظن أن منهج المناظرة يتسم بمياسم المطاطية، بحيث بإمكانه النجاح في مجالات المعرفة التي لا تطيق التقنين الصارم، فضلاً عن المجالات التي تطيق مثل هذا التقنين[١١٢].

فإذاً، الاتجاه نحو القطيعة الفينومينولوجية (كما يرى حسن حنفي) مع علم الكلام، القائمة على دحض المقولات والموضوعات التي شكّلت نواة الكلاميين، لا تقف على أي أرضية علمية، ذلك أن قدم الموضوع وتاريخيته لا تعني تهافت المنهج، إذ يجوز، على حدّ تعبير طه عبد الرحمن، أن يكون الموضوع قديماً، والمنهج في غاية الجدّة، زد على ذلك أن المنهج الحديث قد يكون منهجاً لاستحضار ما يمكن للاستفادة منه في إبداع مناهج جديدة[١١٣].

ولهذا توجّهت مساهمة طه عبد الرحمن نحو تجديد علم الكلام بغاية نفض الغبار عن مكنونات التحاور الإسلامي، من أجل التأسيس لنظرية تحاورية، وإبراز مياسم المناظرة الإسلامية لأجل تجاوز الفلسفة البرهانية نحو الفلسفة التداولية التي ترتكز في الكثير من معالمها على منهج المناظرة الذي طبع التراث الإسلامي الكلامي.

أ ـ من التداولية التواصلية إلى التداولية التحاورية

لقد اخترت هذا العنوان كمطية للحديث عن إبداع فلسفة للتخاطب، والتواصل انطلاقاً من إعادة الاعتبار لمناهج الحوار في علم الكلام، مستأنسين ببعض إسقاطات نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، على اعتبار أنه يعتبر مؤسس فلسفة التواصل الغربي. إن حديث هابرماس عن التواصل

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١١١) Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit par Rainer Rochiltz (Paris: Press Universitaires de France, 1987), p. 369.

(١١٢) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

هو حديث عن اللغة باعتبارها أداة التواصل التي تنزع من الإرث الاجتماعي والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم، «فالعقلانية إنما هي الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرون على الكلام، والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»[١١٤].

من أجل ذلك، يرتكز هابرماس على مسلّمة اللغة التحليلية التي تؤكد أنه لا يجوز حصر اللغة في سحر البيان وربطها فقط بالتعبير والوصف.

يثير هابرماس في مقاله الشهير: ماذا نعني بالتداولية الكونية؟؛ إلى أن الحديث عن اللغة لن يكون على مستوى الشكل بقدر ما هو على مستوى الفعل، ولذلك وجب تجاوز المفاهيم الصوتية، التركيبية للغة لنتحدث عن مفهوم آخر، وهو التداولية، وبهذا ننتقل من دراسة الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية.

ومعنى ذلك أن النشاط اللغوي لا يهتم باللغة كموضوع وحسب، وإنما يجعلها وسيلة لخلق الفعل التواصلي، فلا يكفي أن تكون العبارات صحيحة، ما لم تترجم فعلاً في الحياة اليومية. فالفعل يفرض نوعاً من التداخل بين الذوات الفاعلة، وهذا يتم من خلال المشاركة في تواصل معبّر عنه بواسطة اللغة»[١١٥].

وبهذا، فإن فلسفة التواصل عند هابرماس تتخذ من اللغة كأداة لإحداث التفاعل بين الذوات، وهو بهذا يبتعد عما أقرّه تشومسكي الذي يعتبر اللغة كياناً مستقلاً من دون الاهتمام بالنواحي المعرفية والتواصلية. وهو يؤكد مراراً التمايز بين الكفاءة والأداء، ويعتقد بأن هناك فاصلاً بين ما يمكن أن يقوله ويفهمه الإنسان نظرياً، وما يقوله فعلياً، ولذلك فهو يركّز على الجانب الشكلي للغة، دونما الحديث عن الاستخدام اللغوي[١١٦].

وهذا يعني أن هابرماس لا يتوقف عن حدود الكفاية اللغوية، وإنما هدفه الأساسي هو الأداء التواصلي. وهكذا، فإن اللغة عنده لا تعبّر عن قيمة مجردة في ذاتها، وإنما تهدف إلى خلق التواصل عن طريق التفاهم، ضمن إطار ما أسماه بالتداوليات الصورية التي تعني «إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم»[١١٧].

هذا، وإذا كانت مقتضيات البحث عند «تشومسكي» قد اهتمت أساساً بطرق توليد الكلام، وأكدت أنه يتضمن العديد من الأخطاء، نظراً إلى تأثره بالحالة النفسية والمزاجية للمتكلم، ولذلك كان اهتمامه منصباً حول مفهوم المتكلم المثالي، من خلال تحديد المعرفة اللغوية لديه، فإن

---

(١١٤) Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochiltz (Paris: Galimard, 1988), p. 371.

(١١٥) Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 416.

(١١٦) حسن مصدق، هابرماس ومدرسة فرانكفورت: **النظرية النقدية التواصلية**، تقديم برهان غليون (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٢٧.

(١١٧) Habermas, Ibid., p. 369.

هابرماس أضحى له مفهوم جديد للمتكلم المثالي التواصلي الذي يعبّر عن أنموذج الذات المتكلمة القادرة على إنجاز لغوي سليم(١١٨).

وما نفهمه من ذلك هو أن نظرية الفاعلية التواصلية، تمر حتماً بنوع من النظرية الاجتماعية للحقيقة، التي تبنى على التفاعل اللغوي، فيجب ألا تكون اللغة حبيسة العبارات والجمل والألفاظ، وإنما يجب أن تحقق النجاح على مستوى خلق التواصل في إطار لغة صحيحة وسليمة، فهابرماس لا يهتم باللغة في سياق التداوليات من زاوية اعتبارها نسقاً من الرموز له تركيبه النحوي وحسب، وإنما يركّز على اللغة من المنظور التداولي، حيث يقول: «**إن البنيات الكلية للخطاب يجب أن تدرس أولاً وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم**»(١١٩). وهكذا تكون الكفاية اللغوية بمفهوم أكثر شمولاً، وأكثر واقعية عندما تكون كفاية لغوية تواصلية.

إن فهم النشاط التواصلي لدى هابرماس حتماً يمر باعتبار هابرماس فيلسوف لغة، وعلى اعتبار أن العقلانية التواصلية ترجع إلى التجربة المركزية للخطاب البرهاني القادر على خلق اتفاق، وإجماع من دون عوائق. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التفاهم على أساس اللغة المشتركة عند هابرماس يستثني بعض أنماط الخطاب، كالخطاب العلمي الذي لا يتضمّن أي غموض. ولذلك، فالحوار يكون مجرد تحصيل حاصل، بحسب هابرماس: «العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة»(١٢٠)، وهذا الأفق يقصد به أفق تجاوز التأويل، والخروج دائماً إلى فهم مشترك، وهو ما يعرف عنده باللغة الخالصة. وهنا يشير مطاع صفدي إلى أن هابرماس يركّز على اللغة العادية، فهي أقرب إلى التواصل الانفعالي.

إجمالاً، وإذا أردنا أن نحدث تنوعاً من الحوار والتقارب بين هابرماس وطه عبد الرحمن، فإن السجال الفكري والفلسفي يرتكز على مفاهيم مشتركة بتأويلات مختلفة. فإذا كان هابرماس يلحّ على ضرورة تكوين أخلاق تواصلية، تنمو وتتطور، بفضل الحوار المفتوح عن طريق خطاب عقلاني وحرّ يحلّ محل الخطاب الرسمي السائد(١٢١)، فإن طه عبد الرحمن يؤكد أن الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراداً، سرعان ما ينتهي ويفضي مع مرور الزمن إلى تقلّص هوة الشقاق، والاختلاف، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضهم من بعض(١٢٢).

وإذا كان هابرماس يتجاوز فكرة التداوليات القائمة على الكفاية اللغوية نحو الكفاية التواصلية القائمة على التفاعل، فإن طه عبد الرحمن يشدّد في أكثر من مؤلف على مصطلح «البراغماتيقا» الذي

---

(١١٨) مصدق، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١١٩) Habermas, Ibid., p. 358.

(١٢٠) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر (كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠١)، ص ١٦٩.

(١٢١) علاء طاهر، «نظرية هابرماس النقدية،» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي ـ بيروت)، العدد ٤١ (١٩٨٦)، ص ٥٨.

(١٢٢) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٢٠.

قصد به التداولية المضاعفة أو المجال التداولي. وقد عنى به «كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية المشتركة بين المتكلم، والمخاطب، والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه»[١٢٣].

ولو أن منظومة المصطلحات التي اخترعها طه عبد الرحمن تنتهي إلى ضرورة التمييز بين البناءيْن الفلسفيْن، فلم يتوقف عند التداوليات، وإنما ميّزها من الداليات والدلاليات، ولم يقتصر على الحوار، وإنما فاضل بينه وبين المحاورة والتحاور، وهو يدافع عن هذا الاختيار في أن يكون للمفكر العربي مجال لغوي خاص ما دام يُعبر عن مجال تداولي خاص، على عكس الكثير من الباحثين الذين استعانوا بقوالب اللغة الأجنبية ومعاييرها، مما يحدث شرخا بين اللفظ وبيئته التي نشأ فيها. وقد بلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية، وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي[١٢٤].

لقد ارتأى طه عبد الرحمن، وفي معرض قراءته لعلم الكلام قراءة إبداعية، وفي ظل الإشكالات التي تتعلق بالتواصل الفلسفي والحوار، تأسيس تداولية تتلاءم والمجال التداولي العربي، على اعتبار أن طه عبد الرحمن يؤمن بضرورة الحديث عن تعدد مجالات التداول، وهي التداولية التحاورية حين يمايز بين ثلاثة صنوف للحوارية تنعكس بشكل أو بآخر على طرق المناظرة في علم الكلام.

(١) **الحوار** (Dialogue): وهو يعبّر، برأي طه عبد الرحمن، عن أدنى مراتب الحوارية، لا لشيء سوى لأنه ينقاد نحو أسلوب عرض، حيث ينفرد العارض، أي المحاور، ببناء معرفة نظرية، متّبعاً أدوات معينة، ومنهجاً خاصاً يعتقد أنه ملزم للمعروض عليه، فلا يعدو الحوار بهذه الحالة سوى ادعاء ما دام العارض يعتقد صدق ما يعرض ويلزم المعروض عليه بتصديق عرضه، كما أنه يقيم الحجج على مضامين عرضه، ويعتقد اعتقاداً راسخاً بصحة طرحه وتدليله.

ومن بين الشواهد التي يعرضها طه عبد الرحمن لتأكيد هذا الأنموذج الحواري هو الحوار الفلسفي والحوار العلمي، اللذين، برأيه، يقعان في الأسلوب العرضي الذي تنتفي معه سمة التفاعل. فالعلمي هو تعبير عن حوار حقيقي يقوم فيه العارض باطلاع الآخر على ما نتوصل إليه من نتائج، والمراحل التي مر بها، والوسائل التي استعملها، موجّهاً الحوار وفق مقتضيات مضبوطة اكتسبها، فهو الموجّه للحوار. أما الفلسفي، فهو الحوار الشبيهي الذي يعتقد فيه المعروض عليه أنه يشترك في الحوار أمام براعة العارض، وهو يتظاهر بإشراك غيره في إنشاء المعرفة، بينما يكون المعروض عليه وسيلة في يد العارض لتحريك الحوار[*]. بهذا المعنى تنتفي صفة التفاعل والتبادل بين طرفي الحوار، عندما نعلم أن المقدمات واضحة ونتائج الحوار محددة سلفاً[١٢٥].

---

(١٢٣) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٤٣ و٢٧٢.

(١٢٤) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٢٩.

(*) يرى طه عبد الرحمن أن الطريقة الحوارية بهذا المعنى نجدها عند أفلاطون ومالبرانش، وهيوم، وباركلي ولايبنيتز.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤١.

ويعلن طه عبد الرحمن أن هذه المرتبة من الحوارية تقع في أسفل السلّم التراتبي للحوارية، لاعتبارات أهمها:

- العلاقة الحوارية في أنموذج العرض تتجه اتجاهاً واحداً بدايته العارض ونهايته المعروض عليه.

- تتحول لغة الخطاب بهذا الأسلوب إلى عرض المعلومات، ونقلها، وبالتالي إغفال شروط الاستعمال التي تتجاوز شروط الصدق لتحقيق التفاعل والتواصل.

- يأخذ الطريق البرهاني للعرض اتجاهاً سلبياً عندما يقوم بعملية إقصاء للغير من منظومته التبريرية، وذلك بتقييد إمكانات تعامله معه.

- إن العارض العالم يكثر القيود، سعياً وراء تخليص العرض من كل مظهر للاحتياج على تدخل العارض، ويطمس كل أثر لذاته، حتى يضمن للعرض استغناءً تاماً واستقلالاً كاملاً.

- أما الفيلسوف، فهو يسخّر المعروض عليه لتزكية أفكاره وإيهامه بأنه محاور[١٢٦].

وقد يقترب هذا النقد إلى طريقة الحوار العرضي، ومن النقد الذي وجهه هابرماس إلى كانط عندما اعتبر أن التذاوت لا يبنى على الوعي الفردي، وإنما على الوعي الجماعي. فالتفاعل، برأي هابرماس، عندما يكون بين ذوات منعزلة - كل ذات تنطلق من معلمها على أنها الوعي الموجود الوحيد، وبالتالي يضيع اليقين الأخلاقي[١٢٧].

لذلك وجب التركيز على أخلاقيات النقاش والتذاوت، وعلى هذا الأساس فإن الحوار الذي يبنى على الانفصال من المتحاورين، ولا يكون مرتبطاً بالفعل التواصلي التفاعلي، ولا يتسم بمياسم أخلاقيات النقاش، فمن المؤكد أنه يقع في أدنى مراتب الحوارية.

(٢) **المحاورة (Conversation)**: تتموقع نظرياً في مقابل الطرح العرضي ما دامت ترتكز على تقنية اعتراضية، حيث إن المعروض عليه يرتقي إلى درجة من يشاركه ويتعاون مع العارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزماً في ذلك أساليب معينة، يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع[١٢٨]. فإذا كان الحوار يكتسي طابعاً تحليلياً موجّهاً، فإن المحاورة تأخذ شكلاً انتقادياً، وليس نقدياً، وذلك لاعتبارات هي:

- أن الاعتراض ليس فعلاً، وإنما يعبّر عن ردّ فعل، واستجابة لمنبّه ما.

- أن قوة الطرح لا تتعلق بقوة أطروحة المعترض، وإنما باعتراف العارض.

- كما أنه فعل تقويمي، ذلك أن المعترض يتخذ من قول العارض موقفاً ملتزماً وموجّهاً.

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢٧) محمود سيد أحمد، «مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس،» عالم الفكر، السنة ٣٤، العدد ٤ (٢٠٠٦)، ص ٣٣٩.

(١٢٨) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.

- ينطلق هذا النوع من الحوار من أسلوب تشكيكي، يقوم على هدم ما تضمّنه طرح العارض، مما يحيل إلى سجال عقيم(١٢٩).

ويعتقد طه عبد الرحمن أن الوقوف على هذا النمط من مراتب الحوارية يظهر من خلال أنموذجين، هما: المناظرة والتناصّ.

الشاهد النصي **الأول**: المناظرة؛ يطلق عليها اسم المحاورة القريبة، وترتكز على أفعال وردود أفعال، لأنها تقف على علاقة بين جانبين، فالمناظر، عارضاً كان أو معترضاً، يكون هدفه الإقناع أو الاقتناع، سواء أكان الصواب مصدره هو أم محاوره، وهنا مكمن الاختلاف بين الحوار والمحاورة، على اعتبار مشاركتهما في إنشاء نصّ المناظرة، منطوقاً أو مفهوماً.

أما **الشاهد النصّي الثاني**، فإنه التناصّ أو ما يعرف عنده بالمحاورة البعيدة. والمقصود بالتناصّ هو تعالق النصوص بعضها ببعض، إما ظاهرياً بأن يعرض المحاور أدلة وشواهد من أقوال الغير، مثل النقل، والتضمين، والشرح، والعنعنة، والحكاية، والاقتباس، والتعليق، وغيرها، وإما باطنياً بحيث إن المحاور ينشئ نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مختلفة، وينطلق منها في فتح آفاق أخرى(١٣٠).

وربما يقتدي هذا النوع من الحوارية، مع ما عناه فريد الأنصاري، إذ قال قاصداً الحوار: «العملية العلمية المبنية على الأخذ والعطاء أو التقابل والتناظر، بين قضيتين أو أكثر، هي نسق مبني على رصد علاقات الاختلاف أو الائتلاف في الدراسات المقارنة والوظيفية والجدلية، فالمنهج الحواري إذاً هو منهج يقوم على دراسة التفاعل الحاصل بين القضايا العلمية من خلال الصور المذكورة»(١٣١).

ويرى طه عبد الرحمن أن هذه المرتبة الحوارية، وإن ارتقت نسبياً عن الحوار بأن جعلت نوعاً من التفاعل بين المتحاورين، إلا أنه غير حقيقي، لأنه ما لبث أن انتهى إلى المفاضلة بين العارض والمعترض، على أساس سيطرة القائل على مضامين المناظرة الموجّهة نحو المقول إليه، وبالتالي تشتبه قصدية الحوار، لأنها تمتزج بمقاصد أخرى. كما أن مبدأ المغايرة الذي يتصف به التناصّ لا ينبع من خصوصية الحوار وأطرافه، فنصّ الغير لا يسدّ مسدّ المعترض(١٣٢)، وعلى هذا الأساس ينتفي أهم شروط نجاح العملية الحوارية، وهو التفاعل الحقيقي القائم على النقد العلمي، فـ «لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته، لا بد للمبادئ، والفرضيات النقدية، من أن تنمو من الفن الذي يناوله النقد، وتلك الخطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد، وبناء شخصيته العلمية»(١٣٣).

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٣١) فريد الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي (ضوابط - تقنيات - مناهج - آفاق)**، سلسلة الحوار؛ ٢٧ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧)، ص ٩٠.

(١٣٢) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٤٨.

(١٣٣) سعيد عبد الرحمن البازغي، **ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٩٥.

(٣) **التحاور** (Discussion): يرتكز التحاور بعد تأسيس النظرية التعارضية للحوارية على آلية خطابية في مقابل العرض والاعتراض، وهي التعارض، ويعرّفه طه عبد الرحمن قائلاً: «حدّ التعارض أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض، منشئاً لمعرفة تناظرية وفق مسالك معيّنة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحثّ على العمل»(١٣٤). وتقوم قواعد التخاطب على مجموعة قواعد:

- لا تنصّ على شيء، وأنت لا تقصد تخصيصه.
- تسلك طرق التقابل في تحديد الكلام.
- تستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها.

ويوحي هذا النوع من التحاور بآلية قائمة على الديالوغ حيناً، والمونولوج أحايين أخرى، بحيث يكون المتحاور ذاتاً عارضة تثبت منطوق القول، ومعترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف. وهنا يعبّر التحاور عن أرقى أنواعه، لأنه أصلي وأصيل، كما قد يكون التحاور غير أصلي، ولكنه يشهد التزاوج نفسه في ذات المتحاور، كما نجده في ما يسمّيه طه بالطواعية والاستعارية(*).

وعليه، فإن التحاور يجمع المستويات الدلالية للخطاب، منطوقات كانت أو مفهومات أو اقتصادات، ويرتكز التصور التعارضي للحوارية على نموذجين: تبليغي وتفعيلي.

(أ) **أنموذج التبليغ**: يعبِّر عن أسبقية العلاقة التخاطبية بين المتكلم، والمتكلم معه أو المخاطب، فما تحدّث أحدهما إلا واشترك الآخر في إنشاء النصّ، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره، وكأن الغير ينطق بلسانه، فلا انفصال من المتكلمين، فالأسبقية الزمنية في النطق لا تعني شيئاً، لأن التخاطب يتقلب بين الحجة والحجة المقابلة حتى يحدث الاتفاق والإجماع، فأخلاقيات النقاش تستوجب الاعتراف بصاحب الحجة الأقوى، والتي هي في حقيقة الأمر تفاعل بين المتحاورين(١٣٥).

وهذا الطرح ربما يقترب من التصورات الهابرماسية حول أخلاقيات الحوار، حيث «يتعيّن على كل متكلم أن يختار تعبيراً معقولاً، لكي يتمكّن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن يكون له توصيل مضمون حقيقي، لكي يتمكّن المستمع من مشاطرته معرفته. وعلى هذا المتكلم أيضاً أن يعبّر عن مقاصده بصدق، لكي يتمكّن المستمع من تصديق ألفاظه والثقة به. وأخيراً، يتعين على المتكلم اختيار تلفُّظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكّن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ، وهي الخلفية المعيارية»(١٣٦).

---

(١٣٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(*) يقصد بـ **الأولى** أن المضمون يتقلب عند النص في أحوال كثيرة، فيصير في نهايته غيره في بدايته جراء النقد الذاتي، من غير الانتهاء إلى الاعتقاد في تناقضه، أما **الثانية** فتعني أن المعنى الحقيقي والمجازي يتلازمان في التعبير أو يتعاندان فيه، وما يتلازم منهما، تضاعفت فيه ذات المتعارض تضاعفاً تماثل، وما تعاند تزاوجت فيه تزاوج تباين، وهنا يحتمل معنى التحاور.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٣٦) Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 331.

(ب) **أنموذج التفاعل**: يقوم أساساً على فعل غيري، يبلغ فيه المتحاور درجة يخرج فيها عن نفسه قائماً بكل وظائف الغير، وهذا يعني أن التواصل يتجاوز المفهوم الشكلي إلى القدرة على الاندماج في الآخر. ولن يتأتى ذلك، برأي طه عبد الرحمن، إلا إذا اقتدر المتحاور على منازعة نفسه، ولجم جماحها، كما ينازع الغير، فتنشأ بذلك علاقات سجالية، كالدفاع، والغلبة، والنقد، والنقض، وليس السجال عداءً أو تعدياً، وإنما هو تعبير عن مبدأ المغايرة، والخروج عن الذات، وتحقق لهما: «لكي تتحقق المنازعة المشروطة في المغايرة للمتحاور، كان لا بد من أن يساجل نفسه بالاعتراض عليها، ومعارضتها، والاعتراض هنا هو النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات»(١٣٧).

هذا، وإذا كان الحوار يقوم على منهج استدلالي برهاني، وتتأسس المحاورة على الحجاج، فإن التحاور ينبني على التَّحاجِّ، بحيث ينتقل المحاور من نفسه، وينقلب عليها، فهو يؤكد موقفاً بديلاً، ثم يعيد إثباته بدليل أقوى، وإن يثبت قوله بدليل، ثم ينتقل إلى إثبات نقيضه بدليل آخر أو يؤسس موقفاً بحجة ونقيضه بالحجة نفسها.

وربما المتمعّن لطرق التحاج هذه يفضي إلى أن الخلط والفوضى والتناقض هي سمتها، لأنها توحي بأعلى مراتب اللاعقلانية. ولذلك يقدم طه عبد الرحمن مجموعة من الأدلة لدحض هذه الاعتراضات:

- التناقض حقيقة قائمة في تجارب الإنسان، ولذلك فهو ينشّط الفكر، ويحرك الهمم للعمل على تجاوزه وإزالته، فمن التناقض عدم اعتماد التناقض للقضاء على التناقض.

- الاتساق ليس حقيقة مطلقة خارجة عن مدارك الإنسان، وإنما هو معيار من المعايير، فهو اعتباري يعتبر هدفاً في بناء النظرية العلمية. ولذلك فهو يزيد، وينقص، شأنه شأن ما في المعايير، كالبساطة، والكفاية، والتماسك.

- العقلانية لن تكون أبداً اقتفاء أثر التناقض أينما حلّ ووجد، وإنما تحصيل المعارف، والحقائق حتى وإن شابها بعض التناقض الذي يكون سبيلاً إلى تحقيق الاتساق، كما أن وجود قضايا غير متسقة في ما بينها ليس مبرراً لإلغائها، وإنما يجب قبول كل واحدة منها على حدة، إلى غاية إحداث الاتساق بينها.

- تناقض الجزء لا يقابله ضرورة تناقض الكلّ والنسق، ولذلك وجب عدم التسرّع في هدم الموقف الكلي بمجرد ملاحظة تناقض بعض أجزائه(١٣٨).

كل هذه المبرّرات التي يقترحها طه عبد الرحمن يحاول من خلالها التأسيس لمنهج «تحاجّي» يقوم على التَّحاجِّ الذي ينطوي على طرح سجالي جدلي متعدد القيم، يمتزج فيه العقل واللاعقل،

---

(١٣٧) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

والتناقض والاتساق، الجزء والكل، لأجل دفع عجلة التحاور واستمرارها لإحداث تواصل تحاجُي تكون نهايته الوصول إلى التفاعل الحقيقي، وتحقيق الاتفاق. فحقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة، بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير(١٣٩).

وإجمالاً نقول إن طه عبد الرحمن، محاولاً التأسيس لنظرية حوارية، يستأنس بها لبناء علم كلام جديد، يميّز بين ثلاث مراتب للحوارية: الحوار، ويقوم على العرض، حيث يتوجه الخطاب اتجاهاً أحادياً من العارض نحو المقابل، متخذاً شكلاً برهانياً، وتقع المحاورة في السقطة المنهجية نفسها عندما نتجاوز النشاط التفاعلي، فتنتجه اتجاهاً أحادياً معكوساً، أي من المعترض نحو العارض ضمن منهج حجاجي. أما أرقى صور ومراتب الحوارية، فهو يكتمل في شكل وأنموذج التحاور عندما تتساوى حقوق المتحاور مع حقوق غيره، في تكوين الدليل ضمن استراتيجيا تحاجّية تقوم على تبادل الحجج والنقد.

وفي ما يلي جدول جامع لمراتب الحوارية، كما يراه طه عبد الرحمن(١٤٠):

مراتب الحوارية	مكونات البنة الحوارية				
	المنهج الاستدلالي	الآلية الخطابية	البنية المعرفية	النموذج النظري	الشاهد النص
الحوار	البرهان	العرض	النظر	ـ البلاغ ـ الصدق	الحوار الحقيقي (العلمي) الحوار الشبيهي (الفلسفي)
المحاورة	الحجاج	الاعتراض	المناظرة	ـ الإبلاغ ـ القصد	المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التناص)
التحاور	التّحاجّ	التعارض	التناظر	ـ التبليغ ـ التفاعل	التناظر الرأسي التناظر الأفقي

ب ـ من علم الكلام إلى علم المناظرة

نكاد نجزم بأن طه عبد الرحمن، وهو مدفوع بمبدأ التفضيل الإسلامي، يقيم نظريته وفلسفته لا على أساس أيديولوجي مفرغ، وإنما على قواعد تاريخية وفكرية، انتهت به نحو الانتصار للفكر الفلسفي الإسلامي حيناً، وإلى تقويمه لتأسيس فكر فلسفي إسلامي دائماً، ولكنه بديل أحايين أخرى، ومع الحملة الشرسة التي يقودها الكثيرون، إن لم نقل جلّ المفكرين العرب المعاصرين، على التراث الإسلامي، وبخاصة علم الكلام، في الوقت الذي يردد فيه البعض، على غرار كانط، بأن المنطق ولد مكتملاً مع أرسطو، لم يكن رد فعله عارياً وسلبياً، وإنما حاول أن يجدّد الاعتبار لهذا التراث، ويرتفع بعلم الكلام نحو أن يكون منهلاً للتأصيل والإبداع.

---

(١٣٩) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢١٥.

(١٤٠) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٥٧.

ارتبطت الفلسفة دائماً بالبحث عن الحقيقة، وبالتساؤل والنقد والفهم. ولذلك قامت على التحاور والتخاطب والتواصل والمناظرة. فقد نستجلي ضمور بعض موضوعاتها، ولكن منهجها يعبّر عن معنى لاتاريخي يعبر عن حقيقة الإنسان الحيوان العاقل. ويعتقد طه عبد الرحمن أن الفعل الفلسفي يقاس بقدر شيوع المناظرة فيه، حيث يقول: «هاتان الحقيقتان متلازمتان: إمكان قيام الفكر الفلسفي في كل قطاع معرفي أياً كان من جهة، وانتهاج الفلسفة لأسلوب المناظرة من جهة أخرى»[١٤١].

وقد كان جوهر التراث الإسلامي هو علم الكلام، وجوهر علم الكلام هو منهج المناظرة الذي اتخذ صنوفاً مختلفة من الخطاب، كالتهافت، والتعارض، والردّ، والنقض، وغيرها. وقد كانت المناظرة السبيل إلى تحقيق المعرفة في شتى المجالات. وهذا شأن الفقه في باب الخلاف، والنحو في باب القياس، والأدب في باب النقائض. وقد أخذت المناظرة شكل اختلاف سجالات العلم بين النحوي مثلاً والفيلسوف[*].

ولأن فكر أي أمة يرتبط أساساً باللغة التي يتكلمونها، فإن المناظرة اللغوية التي تضمنها المناظرة الإسلامية تدل على أن المسلمين ضلعوا في هذا المنهج، والتزموا به، ولا أدل على ذلك من مثل: المخاطبة، والمجادلة، والمحاججة، والمناقشة، والمنازعة، والمذاكرة، والمباحثة، والمجالسة، والمفاوضة، والمراجعة، والمطارحة، والمساجلة، والمعارضة، والمناقضة، والمداولة، والمداخلة[١٤٢].

وإذا كان بعض الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين قديماً أو حديثاً، قد انبهروا بالمنطق الأرسطي، وأعدّوه مصدر التفكير السليم ومنبع اليقين، فإنهم في مقابل ذلك نظروا إلى المناظرة على سبيل ارتكازها على الظن، وبالتالي كانت النتيجة أن التراث المعرفي الإسلامي القائم في جله على المناظرة، بعيداً من أن يوصف باليقينية، كان الرد الطاهائي مختلفاً منتصراً لعلم الكلام ومنهج المناظرة من خلال الأوجه الآتية:

ـ منهج المناظرة هو منهج علمي يخضع لمنظومة محددة من الضوابط والشروط، ترتقي في دقتها إلى علمية المنطق: فالمنطق استخدم طرق الجدل، وبهذا فتح الطريق أمام مشروع ردّ المنطق إلى الجدل. هذا الطرح ينجر عنه أن النظر العقلي هو في أصله مناظرة، وأن ما يدعى بالعقلانية ما هو إلا معاقلة.

ـ أدى ارتباط المنطق بالرياضيات إلى ترجيح أسلوب الجدل، فالمنطق أولاً اكتفى بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات من دون النظر إلى المعاني، ثم ثانياً أضحى هناك دور للمضامين في هذا التقنين.

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(*) يستشهد طه عبد الرحمن بالمناظرة بين سعيد السرافي ومتّى بن يونس.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

وأخيراً، جُدّد الاعتبار للمتكلم والمخاطب، بوصفهما متناظرين يطلبان تمييز الصواب من الخطأ، وهذا ما يؤكد الاتجاه الذي سلكه المسلمون لأجل جعل المنطق جزءاً من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل.

ـ يؤكد طه عبد الرحمن أن اليقين المنتج هو اليقين العملي المرتبط بالجدل والمناظرة، في حين يبقى اليقين النظري المنطقي صوري صناعي، غير قادر على التغيير والتوجيه، لأنه لا يجاوز القول ومقدماته(١٤٣).

(١) **من علم المناظرة إلى علم المناظرة العقدي**: يعتبر علم الكلام أنموذج علم المناظرة، ولكن بفصل نوعي، محوره الاعتقاد. فقد توجهت هذه العملية نحو الدفاع عن العقيدة، إنْ بين أصحاب الملة الواحدة، أو بين الملل المختلفة. لذلك، فإن المناظر المتكلم يختلف عن الفيلسوف، لأنه مفكر معتقد يظن خيراً بكل ما ورد في كتاب الله وسنّة رسوله، ولذلك كان علم الكلام «علم التوحيد»، وعلم الموجود بما هو موجود، والعلم الأكبر.

فنحن ههنا أمام عقلانية ليست مجردة، وإنما مقيّدة، لأن المتكلم ينطلق من اعتبارات إيمانية للتدليل عليها عقلانياً. أما الفيلسوف، بالمعنى المجرد، فهو ينطلق من الشك، ومن مقدمات مجردة، ليصل إلى نتائج قد تلتقي ومفهوم الاعتقاد.

الاعتقاد بالنسبة إلى عالم الكلام مرتبط بالنظر العقلي، فالمتكلم يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلها، وذلك بأن يخضع الدفاع عن العقيدة للاستدلال والإقناع. فعلم الكلام هو علم النظر والاستدلال الموجه نحو الدفاع عن العقيدة، والاعتقاد، والنظر، فيما يرى طه عبد الرحمن أنهما يرتبطان بالمحاورة ما دام الدفاع يفترض قيام طرفين للحوار، لكل منهما موقعان: مخَاطَب ومخَاطِب؛ ووظيفتان: عرض، واعتراض. لذلك سمّي علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية.

علم الكلام بهذا المعنى هو أنموذج للتواصل بين النقل والعقل، وهو ما دفع البعض إلى رفض علم الكلام واستنكاره، جملة وتفصيلاً، وهو إنكار لا يقف برأي طه عبد الرحمن على أرضية علمية، بقدر ما يرتكز على مبرّرات أيديولوجية غير مؤسسة، علمياً وعقلياً، فوجب إذاً التشديد على الطاقة العلمية والإبداعية التي أنتجها علماء الكلام في طريقة تفكيرهم قبل الحديث عمّا انتهوا إليه من أفكار:

ـ لقد كان الدفاع عن العقيدة ضد التيارات غير الإسلامية أول محرك لعلماء الكلام، حتى سمّي المعتزلة بـ «أهل التوحيد»، مؤسسين بذلك لأسلوب عقلاني في إقناع الآخر المادي بصحة الطرح العقائدي.

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

- إن المستوى العلمي الراقي الذي حصل عليه علماء الكلام في دقة مناهجهم، وارتقاء أسلوبهم العقلي والمنطقي، يفوق ويجاوز بشكل لا يقارن نظيره اليوم، من محاولات للتصدّي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية أو محاولة للتجديد في النظريات والمناهج(١٤٤).

- يشير المتحاملون على علم الكلام إلى أن الاشتغال به يجلب المفسدة بدل المنفعة. لكن هذا الطرح ينطبق على كل العلوم، فالصلاح والفساد لا يعودان إلى العلم، وإنما إلى اختيارات ومنطلقات العالم التي يجب أن تخضع للشروط والضوابط العلمية والأخلاقية(١٤٥).

ويجب، كما نفهم، عدم وقوف طه عبد الرحمن على أي أرضية علمية في إعادة الاعتبار إلى التراث الإسلامي من خلال تجديد الاعتبار لعلم الكلام، ويجب أيضاً ألّا يؤوّل فكرنا على اعتباره معتزلياً أو أشعرياً أو غيره، وإنما أراد، كما نرى، أن يؤكد أن العودة إلى التراث في صوره المختلفة لا يعدّ تحول الإنسان العربي المسلم إلى كائن تراثي، بقدر ما هو التعبير عن انسجام بين مفهومين يمثلان جوهر مشروع طه عبد الرحمن، هما التأصيل والإبداع.

(٢) **نظرية المناظرة** (Théorie De Débat): يؤكد طه عبد الرحمن أن التفكير الفلسفي القائم على الأنموذج التداولي، والحواري، والمناظراتي، ينتهي إلى تحديد أطراف نظرية في المناظرة برؤوس أساسية، هي أصول المناظرة، وأخلاقيات المناظرة، وتداوليات المناظرة، ومنطقيات المناظرة:

(أ) **الأصول** (Actifs): لا بد لها من جانبين - لا بد لها من دعوى، ولا بد لها من مآل - لكل من الجانبين آداب ووظائف.

(ب) **الأخلاقيات** (Ethiques): التقارب المعرفي، والمكاني بين المتناظرين حتى نصل إلى الصواب، ولا يقع طغيان أحدهما على الأخر.

- حسن الاستماع وإعطاء المناظر الوقت الكافي للتعبير عن أفكاره، حتى يكون لكلامه وجه واحد، ولا نقوّله ما لم يقل.

- تجنب الإساءة إلى الخصم، لأنها طريقة غير مشروعة ولاشرعية لطرح الأفكار، ما دام الهدف هو الوصول إلى الحقائق.

- التشارك القائم على التحاور في إظهار الحقيقة، والاعتراف بها، حتى نتحاشى الافتخار والتباهي(١٤٦).

- تجنب محاورة ومناظرة من كان مذهبه الانتقاد والمضادة، لأنه لن يقتنع بأي حجة مهما كانت.

(ج) **التداوليات**: تقوم على ثلاثة مفاهيم، هي: الادعاء، والتدليل، والمنع.

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(د) **الادعاء** (Poursuite): يخضع لمجموعة من الشروط:

- المدَّعي يعتقد صدق ما يدّعي؛ يطالب المخاطَب بأن يصدق بدوره هذه الدعوى؛ للمدّعي البيّنة والدليل على ما يدّعي؛ للمخاطَب الحق في المطالبة بهذه البيانات وتقويمها؛ أن يكون منطوق الادعاء أنه صادق، ومفهومه أنه قابل للتكذيب.

(هـ) **المنع** (Prévention): هو الاعتراض على الدعوى، وهو يتضمن كل ما هو استجابي، وإدباري، وتقويمي، وتشكيكي، وسجالي[١٤٧].

(و) **التدليل** (Démonstration): ويخضع لشروط هي:

- شرط المضمون القضوي، أي في منظومة من القضايا.
- شرط الصدق: يعتقد المدّعي بصدق أدلته.
- الشرط التمهيدي: يعتبر المعترض صادقاً في اعتراضه، ومصدقاً بقضايا دليل الاعتراض.
- الشرط الجوهري: يقصد المدّعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه[١٤٨].

(ز) **المنطقيات**: ترتكز منطقيات المناظرة على قواعد عامة هي:

- يختار أحد المتناظرين دور المدّعي، والآخر دور المعترض.
- من حق المعترض أن يرفض بكل الطرق المشروعة.
- عدم تكرار ما ثبت إثباته.
- اختيار أيسر الطرق وأسرعها للوصول إلى النتيجة، وبالتالي وجب توجيه المناظرة نحو دعوى وحيدة واضحة.
- يجب أن تؤول المناظرة على إفحام المدّعي أو إلزام المانع[١٤٩].

(٣) **علم الكلام الجديد**: يعتبر كتاب طه عبد الرحمن **في أصول وتجديد علم الكلام** محاولة جديرة بالدراسة لتأسيس علم كلام جديد، لا يركّز كثيراً على موضوعات علم الكلام القديم، بقدر ما يركّز على علميته، ومنهجه، ووسائله، لتأسيس ما هو جدير بالبحث، حيث يقول: «فإذا تبيّن أن العقلانية الكلامية تنبني على مبدأ الفعل والمفاعلة، فإن «علم كلام» جديداً يصبح السبيل النافع والجادّ لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدّة»[١٥٠]. ومعنى ذلك أن علم المناظرة، والتحاور، وبناء على كل المفاهيم السابقة، يتأسس على مدلول العقلانية الكلامية التي تتفرّع بدورها إلى تصوّرين: العاقلية والمعاقلة. **الأولى**، تعني أن المتكلميْن عاقلان؛ **والثانية**، أنهما متعاقلان.

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(أ) خصائص العاقلية الكلامية: ترتكز العاقلية الكلامية على مجموعة من القواعد:

- ليكن سلوكك موجّهاً بهدف معيَّن.
- ليكن عملك مصوناً من العبث.
- ليكن فعلك مداراً لك لا لغيرك دونك.
- لا تفعل فعلاً يجلب لك المضرّة أكثر مما يجلب لك المنفعة.
- ليكن مطلبك مقدوراً لك، وليكن تحصيلك له بأقرب الطرق[١٥١].

(ب) خصائص المعاقلة الكلامية: تقوم المعاقلة الكلامية على مبدأين:

- مبدأ الإقرار للغير بالحقوق والواجبات نفسها المؤسسة للعاقلية.
- مبدأ اتباع قوانين سلوكية مشتركة.

ولذلك وجب الاعتراف بالغير تبعاً للمعايير التالية:

- سلوك غيرك يقصد غاية معينة.
- لغيرك أسباب تدفعه إلى فعله.
- التسليم بأن غيرك غير مكره، ولا محرج في فعله.
- غيرك لا يقصد فعل ما يضرّ به.
- غيرك أيضاً لا يطلب إلا ما يقدر عليه، وسلوك أقرب السبل وأيسرها.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نصل مع طه عبد الرحمن إلى أن المعاقلة والعاقلية صفتان يجب أن تكونا متلازمتين لنجاح العملية التحاورية؛ إن أخلاقياً، بحيث لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يحب أن يعامله هذا الغير به؛ وإن منطقياً، فلا يعاقل المتكلم إلا إذا التزم طرق الاستدلال التي يطالب غيره الالتزام بها[١٥٢].

لكل ذلك، يتبيّن لنا الطابع القيمي، والأخلاقي، والعملي، والسلوكي، لفلسفة طه عبد الرحمن الذي ينتهي إلى منهج عقلي عملي تقوم العقلانية فيه على الاتصال بالجوانب السلوكية والخلقية، كما أنه منهج يقوم على التفاعل والمعاقلة، بحيث إن العقل ليس ذاتاً قائمة في المخاطب، وإنما هي سلوكيات وصفات تكتسب بالتشارك، والحوار، والمناظرة القائمة على إظهار الحقيقة، وتحقيق الاتفاق والإجماع، وامتزاج الفعل مع المفاعلة.

وتستوجب فلسفة التواصل مع الأنا ومع الآخر تأسيس لغة علمية للتحاور والتواصل، وتتجاوز الأحكام العامة غير المبرّرة، وتؤسس لنفسها من خلال إعادة الاعتبار للإنية، ليس كما هي، وإنما من خلال التنظير لها لأجل استخراج مواطن الإبداع فيها، وتأكيد ضرورة التواصل التأصيلي الإبداعي.

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

يرى طه عبد الرحمن، إذاً، بنوع من التنظير العلمي والمنطقي لعلاقة التأصيل بالتحديث، أن الإطار الشامل لتأسيس موقف فلسفي معاصر يستوعب تاريخ الفلسفة الإسلامية، هو الرجوع إلى منهج لطالما كان العمود الذي يرفع أركان الفكر الإسلامي القديم، ويمكن أن يؤدي الدور ذاته في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو منهج المناظرة مع ضرورة إثراء هذا المنهج بالمعطيات المنهجية الحديثة[١٥٣].

وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن طه عبد الرحمن وفيٌّ لنظريته عن المناظرة، من خلال طريقة عرضه للأفكار بعد إعلان تهافت أفكار الآخرين، يضمّن كتابيه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، أو في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، أو بقية مؤلفاته، اعتراضاً على دعاوى سالفة، ويرسم الخطوط العريضة لإشكالية غير إشكاليتها، وهي تتضمن بدورها دعوى تصبح، وفقاً لمنهج المناظرة ذاته، قابلة لأن تكون موضع اعتراض.

وما نخلص إليه من خلال هذا الفصل هو التشديد على الطابع الديني لفلسفة طه عبد الرحمن، انطلاقاً من مبدأ التفضيل، ولكنه تفضيل مؤسس على ضوابط وشروط يضعها هو، وهي تؤكد مياسم التأصيل عنده، وهو تأصيل يقوم على تبيان مواطن الإبداع في التراث العربي الإسلامي، ومن ثمة إمكان الاستفادة منه، انطلاقاً من أدوات ومناهج حديثة.

لا تقوم فلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن على مفهوم القطيعة، ولا الوصال، وإنما على مدلول التأصيل الإبداعي، الذي تكون نتيجته الإقرار بوجود إنية عربية إسلامية ممتدة في تاريخها، استطاعت تشييد فلسفة وحضارة قومية تداولية، وتستطيع اليوم أن تعيد بناء نفسها انطلاقاً من مقوّماتها العربية والإسلامية، من دون أن يكون لها عقدة في أن تتواصل مع غيرها بما يتوافق وخصوصياتها.

إن ما يميّز شكل التواصل مع التراث على الصعيد المنهجي، هو اعتماده في دراسة التراث العربي الإسلامي على معطيْين علميّيْن معاصريْن، هما اللسانيات، والمنطق الصوري الجديد. فبالاعتماد على هذيْن العلميْن يمضي طه عبد الرحمن في تبيان خصوصية بعض الإشكالات في الفكر العربي الإسلامي القديم، مثل إشكالية الكينونة[١٥٤]، ففي حين يعتمد بعض الباحثين الآخرين في التراث الفكري على الفلسفة، وابن رشد تحديداً، أي على من اعتبر أن خاصية خطابه الذي هو جزء من الفلسفة هي البرهان، فإن طه عبد الرحمن يعتمد على علم الكلام الذي لا يتوقف عند حدود الممايزة بينهما، بل يتعدّى ذلك إلى المفاضلة بينهما، فيوجّه سهام النقد إلى الفلسفة عندما تصف نفسها بكونها خطاباً برهانياً، وهذا لتنافي هذه الصفة مع استخدام الفلسفة للغة الطبيعية. ولذلك يقترح أن يكون المنهج المؤدي نحو الحقيقة، هو منهج المناظرة التي تحدث تفاعلاً تحاورياً

(١٥٣) محمد الوقيدي، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ص ١٦٩.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.

بين المخاطب والمتلقي، فالحقيقة لا تصدر عن المخاطب وحده، بل بالتشارك مع من يناظره، وهو ما يميّز علم الكلام. وهذا المنهج هو الذي يمكن التجديد فيه، ودعمه بالعلوم المعاصرة، كالمنطق واللسانيات، من أجل التجديد في القول الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وعلى ذلك، تكون العقلانية الحقة هي التي يتميّز بها منهج علم الكلام، في الوقت الذي يسير الكثير من المفكّرين العرب المعاصرين في فلك العقلانية الفلسفية.

إن فلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن في شقها المرتبط بالتراث الإسلامي، تؤكد توجهاته القومية الإسلامية حينما يحرص على الارتباط بالقديم، ولكن بالشكليْن التجديدي والتحديثي، والذي يعلن عن نفسه من خلال تفادي النظرة التجزيئية التي مؤداها التلفيق والتزييف، وتجاوز القراءات الحداثية التي تنتهي بالنصّ القرآني إلى إعلان أنوسته وتاريخيته، ويدحض الأطروحات التي تتشدق بالموروث الغربي، وتبتعد عن أثمن خزان يمكن أن يغذي العقل الفلسفي الإسلامي، بل والإنساني، وهو التراث الإسلامي على العموم، وعلم الكلام على وجه التحديد.

إن الانطلاق من المجال التداولي الإسلامي العربي في بناء الفكر، من شأنه أن يحقق الاستقلال الفلسفي، وينقلنا من الإبداع المفصول إلى الإبداع المأصول، وطه عبد الرحمن يسمّي المنقول إبداعاً من باب التجاوز فقط، وإلا فكل فلسفة لا تتضمّن خصوصية المجال التداولي، لا يمكن تسميتها فلسفة مبدعة. فالإبداع صفة ذاتية لا بد من أن تنطلق من الذات، والذات هي جملة الأسباب اللغوية، والعقدية، والمعرفية، التي أشرنا إليها، وباحتوائها والمزج بين عناصرها يمكن أن نؤسس لاستقلال فلسفي. أما استئناف النظر في فلسفة منقولة، والاجتهاد في توسيع آفاقها، استشكالاً واستدلالاً، ما لم تنظر إلى هذا المنقول، استناداً إلى المجال التداولي، فإنها ستظل فلسفة غريبة، مهما كانت جدّيتها.

الفصل الثاني

الطاهائية وتأثيل الخطاب الحداثي الغربي

لقد رأينا أن لموضوع الإبداع الفكري في مشروع المفكر المغربي د. طه عبد الرحمن أبعاداً تجديدية على مستوى الفكر العربي والإسلامي بصفة عامة، فكان سبباً في توليد عدد من المفاهيم الجديدة التي كان إنتاجها ضرورياً لخدمة الجانب التأثيلي للعلوم العربية والإسلامية. فبناء المفهوم، في نظره، ليس فقط محاكاة حرفية بعيدة عن التعمّق في الإجراءات المعرفية، بل هو مقاربة تخدم الحضارة الإنسانية عبر المفاهيم المترجمة للمعاني الاصطلاحية لتلك العلوم. وهو نمط تأسيسي للهوية الاصطلاحية للمفهوم التي لا تنفصل عن واقعه الديني، والسياسي، والاجتماعي. فكانت الجهود النظرية والفكرية التي بذلها في مشاريعه السابقة واللاحقة، أنموذجاً للدعوة الواضحة إلى تأهيل المعنى الاصطلاحي للمفهوم الإسلامي.

ولن نُجانب الصواب إن قلنا إن المشروع التجديدي والإحيائي للدكتور طه عبد الرحمن ينطلق من مبدأ المفاهيم المسؤولة التي بحث عن ماهيتها في أعماق التراث، والدين، والسياسة، والحداثة، وغيرها؛ فصنع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبّر عن تجلياته وآفاقه بمعانٍ اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه، أو مفاهيم عبّر من خلالها عن خصوصيات الفكر العربي الإسلامي في معالجته لقضاياه المختلفة، من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي. فجاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمّنتها كتب د. طه عبد الرحمن معبرة عن مستويَيْن أساسييْن: مستوى التفعيل الواقعي الذي يقرِّب القارئ العربي من مرجعيته الأصيلة ويربطه بواقعة المعاصر، كما رأينا، ثمّ مستوى الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات الاستخدام، والتوسع، والتطبيق للمعنى الملائم والمطلوب من المفاهيم المستعملة.

وبهذا الاعتبار، يكون للمفاهيم المعرفية التي تحملها مضامين كتب د. طه عبد الرحمن، كمفهوم «الروح»، ومفهوم «العمل»، ومفهوم «الأخلاق»، ومفهوم «الحداثة»، وغيرها من المفاهيم، دور كبير في بعث التجديد الفكري وإحيائه وفق منظور الدين والحداثة، الأمر الذي يدعو إلى الوعي التكاملي بأسرار المفاهيم في الفكر واللسان العربيين، والوعي بقضاياهما البنيوية ومضامينهما السليمة. ولأن التحقق الحضاري لن يتأتى إلا من خلال التقاطع الواعي والسليم مع الحداثة الغربية، فإن طه عبد الرحمن يقترح طريقاً تأثيلياً، تأصيلياً تبيئياً لأجل نقد، وتحليل، وفهم المنتوج الفلسفي والحضاري الغربي، ومن ثمة الحديث عن إمكان تأسيس حداثة إسلامية أساسها فلسفة للتواصل التأثيلي. فجاء الفصل الثاني مركزاً على المدلول الغربي للحداثة، ثمّ الاستفادة من روحها بنقدها وبتأثيلها، فالوصول إلى الأنموذج الحداثي العربي الإسلامي المأمول.

أولاً: الحداثة كمفهوم غربي

لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه، ومقوّماته، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النقد طريقه الأوحد. ومنذ إرهاصات الحداثة الفكرية، والحداثة لم تكفّ عن محاسبة نتائجها، ويبدو أن سؤال الحداثة تمّ حصرياً، داخل المنظومة الفكرية الغربية، حتّى أصبح مفهوماً لصيقاً بالغرب. فإلى أي مدى يصدق هذا التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة؟ أم أن مفهومها زئبقي يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأتها حيناً، والخصائص والمميزات التي رافقتها، والنتائج التي أفضت إليها أحايين أخرى؟

١ ـ مفهوم الحداثة

أ ـ لغةً

اللفظة العربية لـ «الحداثة» مشتقة من الفعل الثلاثي «حدث»، بمعنى «وقع»، والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، واستحدثت خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحداثة نقيض القدم، وأحدث الله الشيء بمعنى كان أو وُجد، والحُدوثة مرادفة للحداثة[1].

في حين أن لفظة «الحداثة» (Modernité) الغربية مشتقة من الجذر «Mode»، وهي الصيغة أو الشكل، أو هو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر دلالة عما يقع، بل ما يحدث، إذ ليس الشكل هو المهم، وليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيته وراهنيته[2].

وجاء في المعجم الفلسفي (جميل صليبا): «إن الحديث في اللغة نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى

(١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ٢٠ ج (القاهرة: دار المعارف، [١٩٨١])، ج ٢، ص ٣١.
(٢) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٢٢٣.

المدح، صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من آراء ومذاهب. والحديث الذي يتضمن معنى الذم، صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك إن الحديث ليس خيراً كلّه، كما إنَّ القديم ليس شراً كلّه، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالأصالة، والعراقة، والقوة، والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كلّ ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة»[٣].

وجاء في قاموس لالاند (*Lalande*) أن كلمة «الحداثة» مشتقة من الكلمة اللاتينية «Modernos»، وقد بدأ استعمالها في القرن العاشر، في المسائل الفلسفية والدينية، وذلك تحت معنى تَفَتُّح العقلِ وتَحَرُّرِه[٤].

ب ـ اصطلاحاً

من المفيد التمييز بين الحداثية، التي تشير إلى عقلية الحداثة، والمناهج التحتية، والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث ومراحله وأنواعه وصوره، وبين التحديث الذي يعني التحوّل الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا، في حين يشمل مصطلح «الحداثة» كلّاً من هذين المعنيين[٥].

ويؤكّد لالاند في معجمه الفلسفي أن الحداثة «حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا»[٦].

ومهما اختلفت التنويعات اللغوية في تحديد مفهوم «الحداثة»، فإنها لا محالة تلتقي في مصب واحد، فهي «دعوة شمولية إلى اكتشاف المجهول بناءً على لحظة وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلان عن ضرورة إحداث القطيعة، مع كلّ ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة سلطة الكنيسة مثلاً»[٧]. فقد مثّل إذاً عصر النهضة على جميع المستويات الدينية والفلسفية والعلمية، ثورة تتجه نحو التحديث بإلغاء القديم، عنوانها العقل. فالحداثة هي العقل الذي أعلن سلطانه وتسلطه على الإنسان[٨]، بعدما كانت ثقافة الإيمان السلبي، وتقاليد الخضوع، والخنوع، والخشوع هي التي

---

(٣) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ج ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٤) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2ème ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), p. 640.

(٥) نيكولاس رزبرج، **توجهات ما بعد الحداثة**، ترجمة وتقديم ناجي رشوان؛ مراجعة محمد بريدي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٠٨.

(٦) Lalande, Ibid., p.640.

(٧) صفدي، **نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة**، ص ٦٧.

(٨) ديزيريه حبيب سقال، «الحداثة وما بعد الحداثة: انفجار العقل، التشظي واللا إنسان،» **كتابات معاصرة** (مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية)، العدد ٤٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠)، ص ٩٩.

تفعل فعلتها بالإنسان. وفي هذا الصدد، يقول جون ماري دوميناك: «الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح، لكلّ الإمكانات والاحتمالات من أجل أن يتمكّن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة، وتنمية الوعي بالذات في نفس الوقت، إنها معايشة كتحرير كبير، وكمنحة. ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة من الحداثة»[9]، وكأن هذا المفهوم يفضي بنا إلى نوع من التفاؤل عندما نقارن بين إنسان العصور الوسطى الغربية، وإنسان عصر النهضة وعصر الأنوار الذي شهد ميلاد لحظة العقلنة التي تعبّر عن الحداثة، فهي:

«مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وتشمل الترشيد الاقتصادي، والديمقراطي، والسياسي، والعقلاني، في التنظيم الاجتماعي، وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد، والتحديث، والدينامية، وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية الفردية، والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع، وخط الإنتاج الكبير، وانتشار العمران، والطابع السلعي اجتماعياً»[10].

وما نستشفّه من هذا المفهوم أن الحداثة لفظة متفتحة، وواسعة تشمل كلّ ما يتعلق بالعقلانية: التقدّم، والعصرنة، والتجديد، وتعني، أول ما تعني، مجمل التفاعلات المتراكمة في كلّ جوانب الحياة ككلّ، أي اتخاذ نمط حياة جديد مغاير لنمط الحياة القديم، على جميع المستويات: الاقتصادية والسياسية والفكرية والأخلاقية والاجتماعية والتقنية. فمع ميلاد المنهج التجريبي، وولوج الإنسان موضوع الطبيعة، استطاع أن يلمس حداثة تقنية تتمثل بذلك التوسط التدريجي للوسائل التقنية بين الإنسان والطبيعة، وأصبحت التقانة شرطاً أساسياً لبناء الواقعة العلمية. هذا التطور على المستوى العلمي انبنى عليه تحرر على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، بحيث أصبح المجتمع يتلقى مجموعة من القيم المنفتحة، القائمة على التعدد، وقابلية التغيير، ومعيارية الحرية[11].

كما أنَّ مركزية السلطة على المستوى السياسي، المندرجة ضمن سيطرة الكنيسة، أصبحت ماضياً، خاصة مع ظهور نظريات فلسفية سياسية، تدعو إلى الحرية والديمقراطية، وأن يكون الشعب هو مصدر السلطة. ولأن الاقتصاد مقرون بالسياسة، فقد تحرر هو أيضاً، بحيث تمّ الانتقال إلى الحرية الاقتصادية، ومفهوم المنافسة، واقتصاد السوق، وقانون العرض والطلب[12]، وكلها مفاهيم تصبّ في خانة التحرر من أعباء الماضي، وتعلن سيطرة سلطان العقل، والتخلص من أخلاق التبعية والانغلاق، غير المبرر حتّى من الناحية الدينية.

---

(٩) طيب تيزيني، «الإطار النظري والمفاهيمي،» ورقة قدمت إلى: **الحداثة وما بعد الحداثة (ندوة)** (عمّان: منشورات جامعة فيلادلفيا، ٢٠٠٠)، ص ٣٥.

(١٠) طلعت عبد الحميد، عصام الدين هلال ومحسن خضر، **الحداثة.. ما بعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣)، ص ١٦٢.

(١١) محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٦٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

كلّ هذه التحولات على المستويات السياسية والاقتصادية والتقنية والأخلاقية، يمكن قراءتها قراءة فلسفية بترجمتها إلى أربعة مفاهيم أساسية: الإنسان، والمعرفة، والعالم، والتاريخ. فالإنسان يمثل نقطة إرجاع المعرفة إلى الذات المفكّرة، والتي بدورها انتقلت من المستوى التأملي إلى المستوى التقني التجريبي، وأضحت نظرة العالِم إلى العالَم، أي الطبيعية، نظرة مادية كمية، قابلة للرصد والقياس، على عكس العصور الوسطى، فقد كانت نظاماً كاملاً يتسم بنوع من التناسق الأزلي. أما التاريخ، فيفهم من خلال عوامل ملموسة، ومناخية، واقتصادية، وسياسية(١٣).

وما نفهمه من هذا الأمر هو أن الحداثة هي انتصار للعقل على النقل، وإعلاء العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، مما يجعلها مبشراً للخير والتفاؤل والتقدّم، وواعداً بيوتوبيا على جميع المستويات.

وفي ضوء ما أشرنا إليه، يمكن القول إن التحديث هو تحول ناجم عن تاريخ تراكمي معين لأي مجتمع كان، في حين أن الحداثة ترتبط أولاً وأخيراً بالمجتمع الغربي، فهي خصوصية يتسم بها الغرب، لفرض ثقافة شاملة، عالمية وعقلانية، لتحقيق الوحدة، رافضة كلّ ما يعيق التقدّم، فهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي لا يتأسس على العقل، وإنما على الأسطورة والخرافة، وبالتالي فقد شكّلت قطيعة مع العصور الوسطى الغربية المظلمة، وتواصلاً مع عصر النهضة وعصر الأنوار الذي لا يؤمن إلا بالعقل، وبالذات المفكرة، وبالنقد. فهي تمثل حضارة «الرجل الفاوستي»، أو الرجل المبدع، العملاق الذي لا يتوقف عن طلب المعرفة، ولا يروي ضمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق. و«فاوست» هو بطل رواية الشاعر الأديب الألماني «غوته» الذي يرمز إلى ذلك العبقري والمغامر دائماً، والمقبل بلا هوادة على طلب المعرفة(١٤).

لكلّ ذلك، يظهر أن الحداثة تتموقع في الحضارة الغربية، كباعث نحو التجديد والثورة، لإعادة بعث الحضارة الغربية على غرار ما كانت عليه المعجزة اليونانية، ولو على منوال آخر.

ولأن عجلة التاريخ لا يمكن أن تغير مسارها بغتةً، ومن العدم، فإن المستقرئ لتاريخ أوروبا، يدرك أن الحداثة بكلّ أوجهها قد تفجرت في صورتها الفلسفية والفكرية على يد فلاسفة ومفكّرين كان لهم الدور البارز في إحداث القطيعة، مع براثن الفكر التقليدي الذي يدعو فقط إلى التفكير كيف نتوقف عن التفكير.

٢ ـ المنطلقات الفكرية والفلسفية للحداثة

إن المشروع الحداثي، بكلّ تجلياته الفكرية، والفلسفية، والعلمية، والسياسية... إلخ، لم يأت فجأة، هو نتاج إرث حضاري وفكري، عزف لحنه الفكر الوسيط بكلّ ألوانه، فقد نهض الإنسان من

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٤) روجي غارودي، من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة عادل العوا (بيروت: دار عويدات، ١٩٨٢)، ص ١٦.

سباته العميق الذي دام قروناً، وبدأ يبصر الحقيقة من زوايا مختلفة، ويحطم أغلال التسلط والسيطرة، ويعلن إنسانيته من خلال إعلان حريته في شتى مناحي الحياة، وحمل شعار المعرفة لأجل المعرفة.

وهذه النهضة هي نتاج ثلاث حركات كبرى، شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي، بيترارك ودانتي، وتوجهت نحو النهوض بالعقل ونفض الغبار عنه، وبثّ روح الحرية، والعمل، والفعل، وقد لاقت رواجاً كبيراً بين الناس لتعطشهم لأي شيء يعبّرون من خلاله عن تشبثهم بحلم الحرية.

لقد امتد لهيب التحرر نحو محاولة تصحيح الوضع الديني، عبر ميلاد حركة الإصلاح الديني، التي كان مهدها ألمانيا، ثمّ ذاعت في أوروبا كلها في ما بعد، وانتهت إلى الثورة على الكنيسة، وممارساتها التسلطية، وتأسيس أول لبنة نحو التحرر، ولو على المستوى الديني، حيث أضحت العلاقة بين الإنسان والله مباشرة من دون تدخل واسطة الراهب أو القسيس، خاصة بعد ما تُرجمت الأناجيل إلى الكثير من اللغات.

ولكن القطرة التي أفاضت الكأس، وقضت تماماً على أسطورة الكنيسة، وبزغ معها نور النهضة والعلم والعقل والحرية، هي نشأة العلم الطبيعي، انطلاقاً من الثورة العلمية التي أحدثها كلّ من كوبرنيك وكيبلر وغاليلي؛ فقد كان لهذه التوجهات والإسهامات العلمية أثر بالغ في توجيه العقل نحو أن يكون هو الفاعل الحقيقي.

فإذاً، الحداثة كحركة تاريخية ليست بالجديدة، بل إن أعماقها تمتد إلى سويداء الثقافة الغربية، وقد تغذت في رحمها، وتبلورت في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات أو تفكيكات بنيوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي وتاريخي دام عدة قرون[١٥]. وهكذا تبقى الفلسفة وفية دائماً لتاريخها، فتاريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها، والفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت.

ولا تتوقف الظروف الفكرية لنشأة الحداثة عند هذا الحدّ وحسب، فهناك من يرى أن جذور الحداثة وإرهاصاتها تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية، في الألفية الميلادية الأولى، وإلى ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعاً لذلك التحوّل[١٦]، وإلى أحداث تاريخية كبرى، كاكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبوس عام ١٤٩٢، وسقوط بيزنطة عام ١٤٥٣، وأحداث علمية وتقنية مهمة، كاكتشاف الطباعة مع غوتنبيرغ عام ١٤٤٠، إضافة إلى ما ذكرناه حول فلكيات كوبرنيك عام ١٥٢٦، واكتشاف الدورة الدموية، وأحداث فكرية مهمة، كالنهضة الفنية والأدبية في إيطاليا، وأطروحات مارتن لوثر الاحتجاجية عام ١٥١٧[١٧]، قبل أن تترجم كلّ هذه الإسهامات في تبلور العقل النقدي الغربي، واجتماع أجزائه في شخص رينيه ديكارت.

---

(١٥) سعود المولى، «تجاوز الحداثة،» مجلة الملتقى، العدد ٣ (٢٠٠١)، ص ١١.

(١٦) رمضان بن رمضان، «الفكر الديني الحديث تحت مجهر الحداثة: الموجود/ المنشود،» دراسات مغربية (الدار البيضاء)، العدد ١٣ (٢٠٠١)، ص ٥.

(١٧) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٢٢.

وعليه، وإن كانت الحداثة الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها، إلا بعد مضي ثلاثة قرون من انطلاق حركيتها - ويعود ذلك إلى هيغل مروراً بكانط - إلا أن البراعم الأولى لهذا الوعي، يكون قد أرسى دعائمها رينيه ديكارت.

فما هي المحطات الأساسية، والأفكار المفصلية، التي رسمت خارطة الفكر الحداثي من خلال ديكارت؟

كما هو معلوم، فإن الفلسفة الحديثة تكون قد تولدت غداة انهيار الفكر المدرسي، وهو الفكر الذي اتسم بأخذه بمذهب التكثر، وتعدد الجواهر، واختلاف مراتب الوجود. كما تميز بالمذهب الشخصاني الذي يضع القيم الإنسانية في المحل الأوّل، وأخذه أيضاً بنزعة لاهوتية صارمة، ذلك أن الفكر السكولائي قد دار حول فكرة الإله الخالق كمقولة مركزية، دارت حوله كلّ النظريات الفلسفية. أما من حيث المنهج، فقد كان التحليل المنطقي للقضايا الجزئية.

الفلسفة الحديثة، دحضت كلّ ذلك، بمفاهيم جديدة، أهمها الآلية، وتجاوز فكرة العضوية التدريجية للوجود، وكذا فكرة الذاتية، ومعناها انفصال الإنسان عن الله، وبالتالي بزغت إلى الأفق أهم مقولة حداثية، وهي مقولة الذات[١٨]، وميلاد فلسفة الذات.

وما دام الموضوع قد تغير، فإن المنهج حتماً يتغير، بتوجه الفلسفة الحديثة نحو تشييد النظريات الضخمة والأنساق، متجاوزة التحليل المنطقي، كما هو الشأن عند ديكارت وكانط وهيغل.

ويعتبر ديكارت المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، حتّى إنه لُقب بـ «أبو الفلسفة الحديثة»، وذلك لأنه فتح باباً جديداً على الحياة في هذا العالم، في حقب التبست فيه يقظة العلم ببقايا اللاهوت. كما أن ديكارت في فلسفته يمجِّد الفرد الذي يفكر بصيغة نقدية، لاعتباره ذات المفكر، فالإنسان هو الفكر الخالص، وهو أيضاً مرادف الوجود. لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم[١٩]، وهذا يعني أن التحرر الذي بُني على هدم الموروث التقليدي اللاهوتي، قد كان مطية لسيطرة الإنسان على الطبيعة، وتوجيه الصراع لصالحه، بواسطة العقل الذي يضع الحدّ الفاصل بين عالم الآلهة، وعالم الإنسان، ففكر الحداثة مرتبط بفكرة العقلانية.

وقد قُدر أن يكون الإشعاع الذي فجر الثورة ضدّ كلّ الأفكار البالية، أولاً بقوله بالمذهب الآلي الذي يفسر كلّ شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها، كما يعدّ مؤسساً للمذهب الذاتي القائل بأن الفلسفة تتأسس على الفكر[٢٠]، وهذا معناه أنه إذا تحدثنا عن العقل، فإن ديكارت هو من أرسى دعائم العقلانية، عن طريق الكوجيتو الذي بدوره أعلن عن انطلاق فلسفة الوعي، على

---

(١٨) يوسف بوخنسكي، **تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عبد الكريم الوافي (طرابلس - ليبيا: مكتبة الفرجاني، [د. ت.])، ص ٢٨.

(١٩) فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٩)، ص ١٦٥.

(٢٠) بوخنسكي، المصدر نفسه، ص ٢٩.

أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود، وتكون بذلك فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها، مع هذه الصرخة الديكارتية. ويرى آلان رونو أن الكوجيتو الديكارتي، هو أول إرهاصات الحداثة عند ديكارت[٢١]، ولو أن المسار لم ينفصل عن الشكّ المنهجي الذي اتخذه ديكارت لتنقية الأجواء الفكرية والفلسفية.

إن الشكّ الديكارتي شكّ منهجي، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة، محطته الأولى هي الحواس التي اتهمها بالخداع، أما محطته الثانية فهي العقل، حيث يقول: «قد نخطئ في استدلالاتنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشكّ هذه، أبقى متأكداً من شيء واحد هو أنّني أشك، وبما أنّني أشك، فإنني أفكر، وبما أنّني أفكر فأنا موجود حتماً». ويقول: «ولما رأيت هذه الحقيقة - أنا أفكر، إذاً أنا موجود - هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأنّني أستطيع مطمئناً أن اتّخذها مبدأ أول في الفلسفة التي كنت أفتش عنها»[٢٢].

وهكذا يكون ديكارت البوتقة التي انصهرت فيها كلّ أوجه الثورة على القديم، على المستوى الديني والأدبي والفني والعلمي، لتأسس فلسفة حديثة يعبر عنها بالحداثة. وقد استطاع ديكارت بعقلانيته أن يكسب شهادة الفلاسفة، في أنه المؤسس الأوّل للحداثة، سواء كان داعياً لها أو متواصلاً معها، أو كان داعياً عليها ومنقطعاً تماماً عن مبادئها. وفي هذا الصدد، يعترف نيتشه لديكارت بموقفه الحداثي، وبرأيه فإن ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعاً علمياً، فهو سقراط يقيم بيننا، كما قال نيتشه[٢٣]، وهو اعتراف بتأثير هذا الفيلسوف في توجيه مسار الفكر الغربي، وتخليصه من الطابع الخرافي والأسطوري، وصبغه بصبغة عقلية وعلمية.

أما إدموند هوسرل، فيذهب بديكارت إلى أبعد من ذلك، حيث يعلم أن ديكارت لم يكن حداثوياً فحسب، وإنما كان أكثر حداثة، وذلك من خلال تعقله لمشروع المعرفة الكونية[٢٤]، مقارنة بحالة عصره على كلّ الأصعدة، فقد حمل لواء التغيير، ورفع شعار المعرفة والعقلانية التي تؤسس فلسفة الوعي.

ومن جهة أخرى، يرى هايدغر أن ديكارت كان دائماً يريد أن يضع نفسه خارج الخطأ، وذلك حتّى يرسي دعائم فلسفته القائمة على الفكر، وعلى الذات، وهذا ما يبرّر ازدواجية التقني والطبيعي، فالتقانة أداة للذات من أجل التسلط على الموجود، وهذا ما احتضنه الكوجيتو الديكارتي[٢٥].

لكلّ هذه المبرّرات، يمكن اعتبار ديكارت المؤسس الأوّل للحداثة، وهي حداثة قامت على رفض التقليد، ودعت إلى الإبداع، وتجاوزت الخرافة والأسطورة، ومهّدت الطريق نحو تعقلن

---

(٢١) سعاد حرب، «في الفرد والحداثة عند نيتشه،» أوراق فلسفية، العدد ١ (٢٠٠٠)، ص ٥.

(٢٢) رينيه ديكارت، **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا؛ تقديم عمر مهيبل (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ١٢ - ١٣.

(٢٣) محسن صخري، **فوكو قارئاً لديكارت** (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص ٤٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

الطبيعة، والولوج إلى عالم الواقع، وذلك بتحديد العلاقة بين العلة والمعلول، وبين الروح والمادة، ومهدت السبيل نحو ميلاد الفكر النسقي الذي يبنى على فلسفة العقل، والوعي، وفلسفة الذات، وامتدت التأثيرات العقلانية الديكارتية لتشمل كلّ مناحي الحياة، ليصبح القبول مشروطاً بالإقناع على كلّ الأصعدة الفلسفية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، والسياسية. وهكذا يكون ديكارت هو الرقم الأوّل في معيار التحديث قبل أن يحمل الراية، في ما بعد، فيلسوف النقد إيمانويل كانط، وفيلسوف الروح فريديريك هيغل.

٣ - ميزات الحداثة

وإن كانت الفلسفة الحديثة لا تعبّر عن وحدانية النسق والمنهج، وحتّى المنطلقات والنتائج، إلا أنها طُبعت بسِمات ومميزات عامة، يمكن من خلالها، فهم الحداثة كوحدة عضوية، فالنهج الذي رسمه بيكون، غير السبيل الذي سلكه ديكارت، إذ إن **الأوّل** أسس الفكر التجريبي الحديث الذي انصهر فيه كلّ من: لوك، وهيوم، وجون ستيوارت ميل...، **والثاني** أرسى دعائم الفلسفة العقلانية، وامتزجت فيه الفلسفة العقلانية النقدية، بالعقلانية المثالية: كانط، وشيلينغ، وفيخت، وهيغل، فالتجريبية تجريبيات، والعقلانية عقلانيات، إلا أن هذا لا يمنع من أن نتحدث عن الحداثة كوحدة واحدة لها ميزات واحدة، فإلى أي مدى يمكن رسم خارطة موحّدة لمصطلح «الحداثة»؟

- الحداثة ليست كياناً ثقافياً لاتاريخياً، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد، وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل، والجسد في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي[٢٦].

فهي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءاً منفعلاً من الطبيعة، ليكون هو الفاعل، والمحرك، والمنشط للإحداث الثقافي والحضاري.

- لأن الحداثة تحيل إلى أن يكون الإنسان محور العملية الإبداعية، فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضاً مركزية ومرجعيّة الذات الإنسانية وفاعليتها، وشفافيتها، وعقلانيتها[٢٧]، وهو إعلان عن فلسفة جديدة هي فلسفة الوعي، وفلسفة الذات التي تكون المقولة الأساسية فيها هي مقولة العقل.

- الحداثة هي إذاً رحلة نحو الانعتاق والتحرر من ميتافيزيقا مفرغة وجوفاء، تقوم على رؤى تجريبية، وأنطولوجية مثالية، وتحتضن طريقاً فيزيقياً، يكون فيه العقل أكثر واقعية، وعملية، وتجسيداً. لأنه سوف يتوجه نحو الملاحظة وكشف القوانين[٢٨]، ومعنى ذلك أن الفكر البشري

---

(٢٦) محمد محفوظ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٣٣.

(٢٧) سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ١٩.

(٢٨) عبد الحميد، هلال وخضر، **الحداثة.. ما بعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية**، ص ١٦١.

وصل إلى مرحلة النضج، والعطاء من خلال التفسير الذي لا يقوم على الأسباب، وإنما يبنى على كشف العلاقات بين الظواهر.

- ولا يعني ارتباط الحداثة بالعقل، بالضرورة، أن يكون هو المقولة المركزية الوحيدة في منظومتها الفلسفية والفكرية، لأنها مشروع ينزع نحو الحرية لتحقيق كرامة الإنسان. إن الاستخدام الفلسفي للعقل في أمور المجتمع وقضاياه المختلفة بحرية، هو أكثر ما تتطلبه الحداثة من نمو وبروز في أي حركة اجتماعية[٢٩]، فالحداثة بقدر ما تعبّر عن مجتمع عقلاني، تنادي بمنظومة اجتماعية حرة.

- أفضى تجاوز البحث الميتافيزيقي، والتوجه نحو الفيزيقا، إلى ضرورة البحث عن مناهج جديدة، وطرق بديلة تتلاءم مع هذا الموضوع الجديد، فلم يعد التأمل والوصف قادرين على مواكبة المهمة الجديدة للعقل الذي احتضن التقانة، والتكميم، والقياس[٣٠]. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على أن العقل أدرك في نهاية المطاف ما فاته من وقت، ويريد أن يعوّض ذلك بسرعة، عن طريق إيمانه بأن الواقعة المعرفية مرتبطة بتطوير التقانة، بواسطة إعمال العقل.

- كما أنَّ الحداثة مشروع عالمي، يكتسح كلّ ما هو أمامه، بالنظر إلى ما تمارسه من إغراء وإغواء يجعل المغلوب ملزماً ومولعاً بتقليد الغالب، خاصة مع التطور التكنولوجي الكبير على جميع المستويات، والإعلامية منها على وجه الدقة[٣١].

وفي الإجمال، نقول إن الحداثة أفضت إلى مجموعة من المفاهيم، تعكس واقع المشروع الحداثي، فعبر تدمير وتحطيم القديم، تحمل لواء الحرية والاختيار، وتعلي من شأن الفرد، فهي إذاً حداثة الفردنة. وبضربها لقدسية الدين عبر الثورة على الكنيسة، وفصل الدين عن كلّ شيء، وإحلال التفسير العلماني واللائكي مكان ذلك، فتلك حداثة الدنيوة. وبتوجيه الفكر نحو الطبيعة واستخدام العقل العلمي الأداتي، وتطوير وسائل الكشف عن طريق التقانة، والفعالية الاقتصادية والعلمية، فهو عنوان لحداثة العقلنة. أما نزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني تعميم الأنموذج الحداثي على كلّ فرد، فالحرية الفردية لا تعني عدم خلق نوع من الانتظام والانسجام الاجتماعي، ورسم صيغة ثقافية موحّدة. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على حداثة الجمهرة، ثمّ يرتقي هذا المفهوم ليكون أكثر شمولية واتساعاً عن طريق تعميم كوني يفضي إلى حداثة العولمة[٣٢]، التي تعني أن نمطاً من الأنماط الذي يعبّر عن خصوصية ثقافية، لبلد وبيئة اجتماعية معيّنة، يوسع ويعمّم ليشمل الجميع[٣٣]، ونقصد عالمية الحداثة.

---

(٢٩) محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ص ٣٣.
(٣٠) سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣٢) المولى، «تجاوز الحداثة،» ص ١١.
(٣٣) عباس محمد حسين سلمان، العقل والعقلانية النقدية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢)، ص ٩.

ويظهر أن ميزات الحداثة تبدو متناقضة أحياناً، فهي ترفع شعار العقل والحرية، ولكنها تمارس السيطرة والهيمنة، بمحاولة فرض أنموذج عالمي عن العقلانية والحرية، فهنالك هوة بين المبدأ والنتيجة، بين النظرية والتطبيق، مما قد ينبئ بأزمة قد تعصف بالفكر الحداثي برمّته.

وفي خضمّ هذا التحوّل الفكري الثقافي والاجتماعي والفلسفي الذي نتج من قراءة متجددة للحداثة، فهل يمكن أن نتحدّث عن أزمة مبادئ أم مأزق نتائج، وهل حان الوقت لطيّ صفحة الحداثة تماماً، والحديث عن مرحلة ما بعد الحداثة منفصلة كلياً عما سبقها؟ وهل نحن، بلغة فوكو الأركيولوجية، أمام إيبيستيمي جديد هو إيبيستيمي ما بعد الحداثة؟

٤ ـ مأزق الحداثة بين التجاوز والتفكيك

لأن الفلسفة ترتبط بمهمة أساسية تتعلّق بمحاولة إيجاد الإجابات المختلفة للمشاكل التي تواجه الإنسان، فإنها إذاً تنزع نحو تحريره، وتحقيق سعادته، ولكن ليس على مستوى التنظير، وإنما على مستوى التطبيق، بحيث وجب أن يلمس الإنسان البسيط والمثقف، على السواء، نتائج أي فكر فلسفي. إلا أن نهاية القرن التاسع عشر كانت مليئة بمظاهر الاختناق والمآسي على كلّ المستويات: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، مما يؤكّد ـ إذا سلّمنا بطوباوية المبادئ التي جاءت بها الحداثة ـ وجود هوة سحيقة بين ما كان يدعو إليه المشروع الحداثي، وما وصل إليه في نهاية الأمر، وهو ما دفع بالسوسيولوجي الفرنسي آلان توران في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة** إلى القول: «إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها»[٣٤]..

وعلى الرغم مما كانت تدعو إليه الحداثة، وما وصلت إليه، إلا أن قراءتها على نحو مختلف، ليست على مستوى المبادئ، ولا على مستوى النتائج التقنية والصناعية، وإنما تتجلّى انعكاساتها على كرامة الإنسان وجوهره الاجتماعي والروحي. وفي هذا الصدد، تشير جاكوبز في كتابها: **موت المدن الأمريكية الكبرى وحياتها**، إلى أن المساحات الحضرية التي أنشأتها الحداثة، كانت منظمة ونظيفة مادياً، أما اجتماعياً وروحياً فهي إلى الموت أقرب، وأن الضجيج الذي ميّز القرن التاسع عشر، هو وحده الذي أبقى على الحياة الحضارية المعاصرة[٣٥].

فإذا رافقت مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة والرفاهية التي نادت بها الحداثة، واندسّت بين جوانبها تعابير الاستلاب، والعبودية، والطبقية، والاستغلال، وتحوّل الإنسان في نهاية المطاف إلى وسيلة، وليس إلى غاية في ذاته، فالحداثة خانت قيمها ومبادئها، وأصبح بموجبها الأفراد خاضعين

---

(٣٤) نقلاً عن: رفيق عبد السلام بوشلاكة، «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة،» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ بيروت)، العدد ٦ (١٩٩٦)، ص ١١٢.

(٣٥) رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢١.

لسوط آليات كبيرة من السيطرة والهيمنة، فأضحت الحرية، كأهم مقولة حداثية أفرزتها العقلانية، شكلية وباهتة[٣٦]، فالعقل الذي قوامه الحرية تكون أولى ضحاياه هي الحرية.

إن التطور التكنولوجي الذي بلغته الحداثة خنق العالم، في شبكة مسالمة، وعقلانية متحفظة، فيما تنتشر جرائم الأحداث، والعاطلين من العمل والعنف، وفقدان حسن المواطنة، والحياة المدنية، انتشار النار في الهشيم، على شكل حرب يخوضها الكُلّ ضدّ الكُلّ، والفرد ضدّ ذاته وغيره[٣٧]. فمن يمسك لجام العقل الجامح أضحى يعبد الملموس، ولا يأبه بما هو أخلاقي، ولا يحتضن إلا ما هو أداتي، وبراغماتي، فإن: «التقنية تمثل أزمة الخطّ الإنساني، لأن انتصار العقل ينفي القيم الإنسانية، فالتقنية سيرورة معمّمة لإنسانية فقدت إنسانيتها»[٣٨].

لكلّ هذه الاعتبارات، وغيرها، نحن أمام خيارين في مفترق الطرق؛ فإما إعلان إفلاس المشروع الحداثي، وإصدار خبر موت الحداثة، كما هو الشأن عند فرانسوا ليوطار في كتابه الشهير: **الظرف ما بعد الحداثي**: «**تقرير عن المعرفة** الذي نشر عام ١٩٧١[٣٩]؛ وإما الإقرار أن المسار الحداثي هو مسار بشري إنساني لا يخلو من بعض السقطات والانحرافات التي وجب تصحيحها، وتقويمها، مع الإبقاء على جوهرها الذي يمجّد العقل، وينزع نحو الحرية، والذي عبّر عنه هابرماس، بكونه مشروعاً لم يكتمل بعد.

أ ـ تجاوز الحداثة

تعدّ الفلسفة المعاصرة برمّتها تقريباً منهجاً تحليلياً للزخم الفلسفي الإنشائي الذي صنعه روّاد الحداثة حتّى هيغل. وكرد فعل ضروري لما آلت إليه الحداثة، فإن الأصوات تعالت لتجاوز الحداثة، والحديث عما بعد الحداثة، كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح والتقويم والإتمام، وإنما للهدم، والقطيعة، وطيّ الصفحة نهائياً، بالثورة على المبادئ والأخلاق التي أنشأت الفكر الحداثي بجملته. وفي هذا الصدد، يؤكّد إيهاب حسن، أحد الرافضين لما بعد الحداثة، أن ما بعد الحداثة تحطّم الحداثة وتهدم أسسها، وأنها لا تطمح إلى مجرد ثورة ثقافية وإدراكية وحسب، وإنما إلى تغيير سياسي جذري، إذ إنّها تبذل بذلك كلّ أفكارها، وجهودها، في سبيل تجاوز الحداثة المغتربة، وتأسيس اتجاه راديكالي، وزلزلة أسس الثوابت السياسية الراسخة[٤٠]. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على ثقل المستوى السياسي في صنع القطيعة، فالسياسة لا توجّه الاقتصاد وحسب، وإنما توجه حتّى الخطاب الفلسفي.

---

(٣٦) المولي، «تجاوز الحداثة،» ص ١٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٨) جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨)، ص ١٨٧.

(٣٩) عبد العالي دبلة، «ما بعد الحداثة في النظرية السوسيولوجية المعاصرة،» **الباحث الاجتماعي** (منشورات جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر)، العدد ٣ (٢٠٠١)، ص ٥.

(٤٠) زيادة، **صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، ص ٢٧.

ولهذا، فإن تلاشي مفهوم السيطرة السياسية، أدى إلى اندثار قوة المركز، حيث نجد أن فتور السلطة السياسية لفترة الحداثة يقودنا إلى ما بعد الحداثة[41]، فالنظام السياسي للحداثة يقوم على مسلّمة الوحدة، التي بزوالها تزول السلطة، وتنهار الحداثة، ويبدأ الحديث عمّا بعد الحداثة. وعلى هذا الأساس وغيره، فإن الأمر يتعلق بتجاوز كلّ المبادئ والمفاهيم التي قامت عليها الحداثة، كالعقلانية، وفلسفة الذات، ومفهوم الثابت، ووهم المطلق، والحتمية التاريخية... إلخ. فما بعد الحداثة، كلّ الأمور فيه متغيّرة، ويتناقض مع مصطلحات الهدف والغاية، ويلتقي مع مدلول التبعثر، والاختلاف، باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً، وتعبيراً عن التعددية النسبية، والانفتاح وقابلية التغيير الكامل، والدائم[42]، وبالتالي هو حركة ضدّ التاريخ، وضد الحتمية. والمستقرئ لتطور الخطاب ما بعد الحداثي التجاوزي، يدرك أنه مرّ بمراحل تعكس مفهومين أساسيين: هما التجاوز والهدم.

ولعل المتقصّي لتاريخ الفكر الفلسفي يجد أن إرهاصات الرفض والتجاوز للفكر الحداثي إنّما ترجع إلى فيلسوف الإرادة فريدريك نيتشه. فإذا كان الفكر الحداثي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود، انطلاقاً من آليات القياس المنطقي، فإن نيتشه ينظر إليها على أنها شبكة عريضة من الأوهام والأضاليل، ويؤكّد أنه «لا شيء يثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية. لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة، لأننا لا نستطيع أن نعيش من دونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً»[43].

وفي مقابل هذه المطابقة، يدعو نيتشه إلى مطابقة من نوع آخر تكون بين الفكر والحياة، وإذا كان الفكر الحداثي يستبعد الخطأ والوهم من المنظومة المعرفية، فإنّهما عند نيتشه شرطان لازمان للوجود، لأنه لا يمكن تصوّر حياة للإنسان من دون كمية محددة من الوهم، لأن الإنسان يخاف الحقيقة، فيتوهم ويصدق أوهامه، كما لو كانت حقائق. وفي هذا الصدد، يؤكّد نيتشه أن الخطأ والوهم ليسا مجرد عرض يطرأ على الوجود، يزولان عندما يصطدمان بسلطة العقل، كما دأب على الأمر فلاسفة الحداثة: ديكارت، وكانط، وهيغل، بل هما صميم الحقيقة، لأن ما يسمّى عقلاً أو حقيقة ليس في نهاية المطاف سوى حلقة في سلسلة من الأخطاء الأساسية التي اصطنعها الخطاب الفلسفي[44].

وانطلاقاً من هذا الأمر، فإن فيلسوف الإنسان الأعلى يعلن هرم الحداثة، وشيخوختها التاريخية، والمفاهيمية، وبذلك يقترح مشروعاً مستقبلياً، يلوح فيه الإنسان مُريداً توّاقاً نحو تسلق الجبال والقمم، قادماً من الأماكن الفسيحة الوعرة، وواجبه هو أن يحقق ذاته، ويرتقي من دون شفقة على

---

(٤١) تشارلز فوكس وهيو ميلر، **نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش**، ترجمة عاصم محمد الفارس؛ مراجعة تامر بن ملوح المطيري ([د. م.]: معهد الإدارة العامة ـ مركز البحوث، ٢٠٠٠)، ص ١١٥.

(٤٢) تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة مني سلام؛ مراجعة سمير سرحان (القاهرة: أكاديمية الفنون ـ مركز اللغات والترجمة، ٢٠٠٠)، ص ١١٢.

(٤٣) نقلاً عن: بوشلاكة، «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة،» ص ١١٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٧.

نفسه، ولا على الآخرين، فهو الذي يحدد معتقداته، وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدر سوى إرادته، إرادة القوة[٤٥].

ولقد أحدث التحليل النفسي الفرويدي ثورة جذرية، قلبت مفاهيم الحداثة رأساً على عقب، فلم يعُد الإنسان يتحدد بوصفه واعياً وذا إرادة حرة، بقدر ما هو خزان لاشعوري يختصر رغبات جنسية وعدوانية، تحرّك وتنشّط الحياة النفسية، وتفوق سلطة العقل، وتوجّه الوعي. فقيمة الإنسان بقراءة فرويد، لا تنطلق من كينونته العاقلة الواعية، والقاصدة والمتحكّمة في زمام الأمور، ولكن بوصفه كائناً حيوياً تدفعه رغباته وحاجاته الغريزية والجسدية، حيثُ إنَّ سلوك الإنسان يرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور، واللاعقل أكثر من العقل[٤٦]، وهكذا، فإن مفاهيم العقل، والوعي، والذات، والحرية ليست إلا أوهام وقلاع يختبئ وراءها إرث فلسفة الحداثة.

وفي هذا الصدد، يؤكّد فرويد أننا نبالغ ونغالي في تقدير الطابع الواعي، حتّى على مستوى الإبداع الفكري والفني، فكلّ من تحمّل عبء تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي، يدرك أن الفاعلية موجّهة من غياهب الهو، المرتبط بالكبت الذي يعني وجود صراع عقلي يبرّر رفض الإنسان الاعتراف بالواقع[٤٧].

فإذاً، على عكس ما تقول به الحداثة من أن الموجّه هو الوعي، فإن فرويد يضع فكرة التصعيد أنموذجاً لبناء الحضارة على المستوى العلمي، والفني، والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية الكبت، وتياره المتدفق لما كانت هناك حضارة[٤٨]، فالخلق إنّما يرجع إلى ذلك الصراع بين رغبات الإنسان والواقع، وبالتالي فكلّ ارتواء لاشعوري معناه سعادة الإنسان.

ومما يؤكّد هذه النظرة، هو القراءة المتفرّدة للتحليل النفسي من لدن المفكر الفرنسي جورج لاكان، حيث يكشف أن فرويد أسس لتجاوز الحداثة عن طريق تفكيك فلسفة الذات، وإرجاع سلوك الإنسان إلى بنيات لاشعورية[٤٩]، وبهذا تتحطّم أكبر دعائم الفكر الأنواري، القائم على فاعلية الذات، والوعي، والعقل.

وقد بارك إريك فروم، أحد رواد مدرسة فرانكفورت، هذا التوجه، عندما زاوج بين التحليل النفسي الفرويدي، والتحليل الاجتماعي، لتفكيك النظام الرأسمالي، وخاصة في مرحلته المتقدمة. وهذا ما نجده أيضاً عند ويليام رايخ، أحد أنصار التحررية الجنسية من خلال مؤلّفه: **الثورة الجنسية**، عندما دعا إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز وسلطة الجسد من التحكّم الاستهلاكي المرتبط بنظام

---

(٤٥) عبد القادر بودومة، «نيتشه قادماً من المستقبل: فيلسوف ما بعد الموت،» **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**، العدد ٤٢ (٢٠٠٠)، ص ٤١.

(٤٦) بوشلاكة، «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة،» ص ١١٣.

(٤٧) عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**، ص ٢٦٤.

(٤٨) صفدي، **نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة**، ص ٢١٢.

(٤٩) بوشلاكة، «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة،» ص ١١٤.

السوق[٥٠]. وكل ذلك في الحقيقة، إنّما يصبّ في مصبّ واحد هو إحداث قطيعة إبيستيمولوجية مع الفكر الأنواري، والفكر الحداثي، من خلال ضرب مبادئه الأساسية، وخاصة ما تعلق بتفكيك فلسفة الذاتية.

وإذا ما نحن اعتمدنا القراءة البنيوية للفكر الماركسي، خاصة عند آلتوسير، سيكون ماركس، وبالضبط في مرحلته الثانية بعد مرحلة الشباب، حيث كان هيغلياً، سنجد ماركساً جديداً لا يمتد على غير العادة مع الفكر الأنواري، وفلسفة الذات، والحتمية التاريخية، والنزعة الإنسانية. فبدءاً من سنة ١٨٤٥ شرع ماركس في وضع أسس نظرية جديدة تؤسس بمنظور آلتوسير لفكر يتجاوز الخطاب الحداثي من خلال:

ـ وضع نظرية في التاريخ وفي السياسة لا تعير اهتماماً للإنسان، ومفاهيم الظلم والاغتراب، ولكنها تتأسس على مصطلحات أخرى، كالعمل، وعلاقات الإنتاج، والقوى المنتجة[٥١].

ـ نقد جذري للادّعاءات النظرية التي حاولت أن تبعثها بعض النزعات الإنسانية الفلسفية.

ـ اعتبار النزعة الإنسانية مجرد أيديولوجيا، وهكذا قد رفضت الماركسية فكرة الأخلاق الكانطية، وتجاوزت فكرة الماهية، والذات، واستبدلت ذلك بمفاهيم جديدة، كالمادية التاريخية، والإنتاج، والعمل[٥٢].

نفهم من كلّ ذلك أن القراءة البنيوية لماركس من قبل آلتوسير، ستفضي إلى نوع من القطيعة عن طريق نوع من القلب للمنطلقات، وبالتالي نحن أمام فلسفة جديدة بمفاهيم جديدة. وانطلاقاً من كلّ ما ذكرناه، فنحن إذاً نتجه نحو طرح فلسفي جديد، يختلف عما عهدناه في الفلسفة الكلاسيكية، فمع نيتشه، ثمّ فرويد، فهايدغر، تكاد الحداثة تلفظ أنفاسها الأخيرة بالنظر إلى النتائج التي أفضت إليها، وإذا أريد قلب النتائج، فلا بُدَّ من قلب المقدمات التي أسستها. هذه هي الإرهاصات التي عجّلت وأرست دعائم وأسس الطرح الذي لا يدعو إلى تجاوز الحداثة وحسب، وإنما إلى هدمها وتفكيكها.

ب ـ من التجاوز إلى الهدم والتفكيك

لم تمرّ إسهامات «نيتشه» من دون أن تترك بصماتها في ترجمة حملته على الحداثة، خاصة عند الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي، عن طريق منهجه الأركيولوجي، حاول أن يقرأ التراث الغربي الحديث قراءة مختلفة، فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحداثة الغربية، بنقض مقوّماتها النظرية، ثمّ يدحض تطبيقاتها العملية والتاريخية[٥٣]. لقد بدأت رحلة فوكو في محاكمة الفكر الغربي منذ

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٥١) عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩١)، ص ٢٢١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
(٥٣) بوشلاكة، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

كتابه الشهير: **تاريخ الجنون**، من خلال البحث في الأرشيف ومحاولة إبراز الوجه الآخر للغرب، ليس الغرب العقلاني، وإنما الغرب اللاعقلاني. وقد ناقش فوكو الحداثة من خلال مناقشة النصّ الكانطي «ما الأنوار؟»، الذي نشره عام ١٧٨٤ في إحدى الجرائد البرلينية. وبرأي فوكو، أن هذا النصّ، يعدّ أول نصّ فلسفي يطرح مسألة الحاضر كموضوع للتفلسف، فتساؤل الفلسفة عن الحاضر والآن، يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحداثة[٥٤].

ولقد كان لهذا النصّ وقع كبير في بلورة الفكر الفوكوي، من حيث قراءة الحداثة قراءة جديدة، سواء في كتبه: **تاريخ الجنون**، أو **الكلمات والأشياء**، أو **المراقبة والعقاب**. إن تجربة الاختراق تكون قد فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، وقد طرحت تجربته الحفرية مشكلة العقل في الصميم، وأن الجنون، أو اللاعقل، هو من أصل العقل، وولجت إلى مشكلة المعرفة، وتكوّن العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة، أو الإيبيستيمي، ثمّ مشكلة السلطة، وميلاد السجن، ومولد العيادة، ومشكلة الجنس[٥٥]. إن توجّه فوكو نحو إعادة بناء التراث الغربي، بعد العصور الوسطى، هو محاولة لقلب مفاهيم العقل، والذات، والإنسان، والحرية، والعدالة، والتاريخ، وتعويضها عن طريق نفيها، أي اللاعقل، واللاإنسان، واللاتاريخ، لينتهي إلى فلسفة موت الإنسان. فالمشروع النقدي الفوكوي يرتكز على هدم دعائم النزعة الإنسانية ومقدّماتها، ومختلف الاصطلاحات التي تقوم عليها. ويعدّ فوكو المبلور الحقيقي لفلسفة موت الإنسان[٥٦]، التي تعني نهاية الإنسان، قيمة، ومفهوماً، وتاريخاً، على الشاكلة التي فُهم بها في الثقافة الغربية الحديثة.

وهكذا فنحن، وإن كنا أمام منظومة متباينة من المفاهيم، كالمرض، والجنون، والسجن، إلا أنها تنصهر في بوتقة واحدة تعبّر عن بنية متضافرة العناصر، موحّدة الدلالة، هي بنية المهمّشين، القاسم المشترك فيها هو تبيان الوجه الحقيقي لمظاهر الإقصاء، والقهر، والعزلة التي مورست على المجتمع الغربي، وإظهار قساوة ولاإنسانية الخطاب المؤسساتي النظامي، على عكس ما كان يُظهر[٥٧]. وبذلك، يُعدّ ميشال فوكو وريثاً نيتشوياً يتجه بالفلسفة نحو نقد الحداثة وتجاوز مقدساتها، ونحو تدشين صرح ما بعد الحداثة.

ومن بين الأقطاب التي رسمت لنفسها مساراً عميقاً في هذا المنحى، نجد فيلسوف الاختلاف الفرنسي جاك دريدا الذي انطلق في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشكّ واليقين. فبعدما كان هذا الأخير مسيطراً على العقول، على المستويين العلمي والفلسفي، وخاصة مع ظهور

---

(٥٤) الزواوي بغورة، «ميشال فوكو: الأنوار والتقدّم: منظور الأنطولوجيا التاريخية،» **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**، العدد ٣٨ (١٩٩٩)، ص ٧٦.

(٥٥) هاشم صالح، «فيلسوف القاعة الثامنة،» **الكرمل** (الاتّحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين)، العدد ١٢ (١٩٨٤)، ص ١٧.

(٥٦) بوشلاكة، «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة،» ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٥٧) عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات: قراءات في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٧)، ص ٦٢.

نظرية نيوتن. بدأت، كما يؤكّد دريدا، فكرة المطلق تتراجع لمصلحة فكرة النسبية[٥٨]. وهذا، إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على أن المطلق واليقين الذي لازم الحداثة آن له أن يزول، بتعويض البحث الميتافيزيقي ببحث أكثر فيزيقية. وعلى هذا، فإن نقد دريدا اتجه نحو نقد العقل الذي يعبّر عن إمبريالية طغت على العقل البشري، وبذلك فإن جهده تمحور حول منهج التفكيك بنقد العقل المتمركز حول الذات. وفي هذا الصدد، يعتقد: «أن التراث الغربي طيلة قرون، تحكمه فكرتان أساسيتان: فكرة التمركز حول العقل، وفكرة ميتافيزيقا الحضور، وعمل دريدا هنا هو بمثابة هدم للعقل المطلق الذي تركّز حول ذاته، وأضحى مصدراً للهيمنة والاستبداد والظلم»[٥٩]، وبالتالي فالحلّ يتأتى عبر نقد الميتافيزيقا، والعقل، والذات، وكل المفاهيم التي دمرت الإنسان وجعلته مغترباً، ومسلوباً، ومُهاناً.

وإذا كان فوكو امتداداً نيتشوياً، فإن دريدا يعتبر نفسه تتمة للفلسفة الهايدغرية، وهو يقرأ الإرث الغربي بغاية هزّ أركانه، وخلخلة دعامته الأساسية المتمثلة بالعقل، والتحرر من الميتافيزيقا، للانخراط في عالم المخيل، والاختلاف والهامش[٦٠]. ولذلك، فهو يقول بنظام الاختلاف، والمخالفة، وذلك للوصول إلى وضع حدّ فاصل لكلمة تكتب بطريقتين، وتُنطق نطقاً واحداً، وهي كلمة «الاختلاف» (Difference)[٦١]. وعمل دريدا هنا على تشويه هاته الكلمة التي تكتب بالكلمة (Différance)، أي بوضع a بدل e، والغرض من ذلك إبراز التعقيد الإشكالي[٦٢]، فالاختلاف هو ثورة ضدّ المطلق، وضد التمركز حول الذات، وفردانية النظرة، وإمبريالية العقل.

وانطلاقاً من كلّ ما ذكرناه، فنحن أمام تيار يقوم على التشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي أقامت الحداثة، والذي يمتاز بظهور ثقافة كونية مهيمنة، عملت قنوات الاتصال على نشرها، وهي ترتبط أيما ارتباط بما سُمّي الرأسمالية المتأخرة، أو الاستهلاكية، أو متعددة القوميات، أو مجتمعات العصر ما بعد الصناعي[٦٣]. فمجتمع ما بعد الحداثة يتجه نحو ما هو متخيل ومستقبلي، يقوم على معاني الاختلاف، بدل الفهم المشترك، وتجاوز ما هو واقعي إلى ما هو خيالي، وينهمك في دحض النظريات، والأنساق، وإثبات عكسها، بالتشكيك والتفكيك[٦٤]. وهكذا، فنحن أمام فكر، لا يؤمن،

---

(٥٨) فريدة غيوة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة** (عين مليلة ـ الجزائر: دار الهدى للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٨٨.

(٥٩) نقلاً عن: عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٢٠.

(٦٠) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٢٣٥.

(٦١) جورج زناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٢٣.

(٦٢) غيوة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، ص ١٨٨.

(٦٣) زيادة، **صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، ص ٢٩.

(٦٤) عبد الحميد، هلال وخضر، **الحداثة. ما بعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية**، ص ١٧٣.

لا بالذات، ولا بالعقل، ولا بالتاريخ، ولا باليقين، ولا بالإنسان، فما بعد الحداثة ضدّ الحتمية، وضد الروايات الغربية، والعقل الشمولي[٦٥]، وما يميّزها هو الفوضى، فهي منظومة دينامية متحركة قابلة للتغير اللاتوازني بطريقة مطلقة، وبحساسية فائقة، لا تخضع للحساب العقلي الدقيق، متغيرة تخضع للصدفة[٦٦]. إنها تراتُبية جديدة، فمن العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشكّ، ومن النظام إلى الفوضى، ومن الحرية إلى اللامساوة، ومن الكُلّ إلى التشظّي.

ثانياً: تأثيل الخطاب الفلسفي للحداثة

بداءة يجب الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن ينحت، كما تعود دائماً، وهو يبرز جنبات مشروعه الفلسفي، مصطلحات تخرج من رحم توجهاته الفكرية واضحة المعالم. لذا نجده هذه المرة يميز بين فلسفة الفلسفة، والعلم بالفلسفة، إذ يقول: «إن العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة، من حيث هو مجال لكثرة السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة»[٦٧]. ونظن أن طه عبد الرحمن، وهو يقترح مفهوم فقه الفلسفة، يحاول أن يمايز بينه وبين مدلول الفلسفة من حيث هي قول وحسب، بينما يتعدّى فقه الفلسفة القول إلى العمل. وعلى ذلك، فإن مياسم التأثيل في مشروعه الفلسفي تظهر شكلاً من خلال فقه الفلسفة، وتتجلى مضموناً في ما يتعدّى إلى تطبيقات التأثيل، إن كان على مستوى فقه الترجمة الفلسفية، أو كان يعني بفقه الفلسفة، وتأثيل القول الفلسفي، و«تأثيل المفهوم الفلسفي، هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعاً أو مستثمراً له؟ فإذاً، يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف»[٦٨].

ويجب ألّا نفهم هنا، كما يجب أن ننتبه دائماً، وكما يقرّ هو ذاته، أن طه عبد الرحمن ضدّ فكرة التحديث، وإنما، وإن أردتُ أن أنحت على منواله، وأتشبّه به، وآخذ بعض صفاته في إنتاج منظومته الاصطلاحية الشاقة والشائقة، فإنني أقول إنه يتبنى مشروعاً «تحثيليا» أو (تح - صيليا)، والتحصيل هنا يشير إلى النجاح، بحيث لا يقوم على التوفيق بين التحديث والتأثيل، وإنما يستل من فكرة التماهي بينهما، بحيث لا يمكن فهمهما إلا من خلال مدلول ومفهوم فلسفي واحد هو «التحثيل»، أي التحصيل. ولكي نتجاوز ما هو عام، إلى ما هو خاص، ومن المفهوم إلى الماصدق، ارتأينا الحديث عن جانبيْن أساسييْن لفقه الفلسفة لدى طه عبد الرحمن، هما: فقه الترجمة الفلسفية، وفقه القول الفلسفي.

---

(٦٥) إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص ١٧٢.

(٦٦) سقال، «الحداثة وما بعد الحداثة: انفجار العقل، التشظي واللاإنسان،» ص ١٠١.

(٦٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ١: الفلسفة والترجمة، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٤٥.

(٦٨) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٢٩.

١ - فقه الترجمة الفلسفية

انسجاماً مع مدلول روح الحداثة واعتماداً على مبدأ تعددها، فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة نحت منظومة اصطلاحية جديدة لا تقوم على التبيّؤ، ونقصد الانصهار في مضامين البيئة الثقافية والفلسفية للآخر، وإنما تتأسس على التبييء، ومعناه إعادة صقل مفاهيم جديدة تتلاءم والروح الحضارية للإنية، وذلك على عكس ما يقوم به بعض المفكّرين في المجال التداولي العربي عندما يستخدمون مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي، أو حذو النعل بالنعل، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حدّ الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيّما حرمان من ممارسة دورهم وحقّهم في الإبداع الفلسفي المختلف[٦٩].

ولذلك يصبح من باب الضرورة القصوى الاعتماد على مصطلحات نابعة من الثقافة الأصيلة، وإنشاء ما يلزم من مصطلحات. ويجب الإسراع في إنجاز وسائل التحرر من الفلسفة الغربية، وتحويل فكرة الاختلاف عن الآخر إلى أرض الواقع بكيفية تطبيقية. ولذلك دعا طه عبد الرحمن المتفلسف العربي إلى التحرر بأن «يهيئ من الآن اختلافه الفكري، ويضع أصوله ويبني مناهجه، بما يجعل للأمة إسهاماً متميّزاً في هذا المعترك الفكري المقبل»[٧٠].

وإن المتأمل في تاريخ تبلور الفكر الإنساني عامة، والإسلامي خاصة، يجد أن التراكم الحضاري يطرح تقريباً الأسئلة نفسها التي طرحها، والإنية الإسلامية تحاول في وقت سابق أن تعانق الموروثَين الشرقي والغربي القديمين، على الرغم من الاختلاف الجوهري في الروح الحضارية لكلّ حضارة، فما كان الفلاسفة المسلمون إلا صورة مطابقة حيناً، ومتطورة أحايين أخرى، للنماذج اليونانية؛ أفلاطونية، أو أرسطية، أو أفلوطية، وغيرها؛ لأن حركة الترجمة في العهد العباسي التي لاقت رواجاً كبيراً، وتوجهاً سياسياً غير مسبوق، وجدت ضالتها في المدارس السريانية، والمترجمين السريان الذين كان لهم الفضل في جمع وتنظيم وترجمة التراث الإنساني السابق، وبالتالي لم يكن الوقت كافياً لطرح أسئلة، مثل: من الذي يترجم؟ وكيف نترجم؟ وماذا نترجم؟

ولأن السؤال يعيد طرح نفسه من جديد، فإن طه عبد الرحمن يقترح أنموذجاً نظيرياً لفعل الترجمة، ليس على منوال المقلّدين، وإنما على شاكله المبدعين الذين لا يتشدقون بالاختلاف به من أجل تحديد المسافة مع الآخر، بطرق ومناهج علمية ومنطقية. ولذلك فإن من المتوجب على المفكر العربي أن يتحصن بتكوين منطقي خاص، يتم بواسطته تأصيل مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال، ويتم ذلك كلّه

---

(٦٩) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٣٠.

(٧٠) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن؛ ١٣ (المغرب: دار الهدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٦٢.

من خلال «كتابة تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق، باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها»[71]. ويتبنّى ما أسماه طه عبد الرحمن التأليف الاجتهادي الذي يقوم على اختراع المفاهيم وتوليد المصطلحات، وتبيان الفروق، وإنشاء الدعاوي، وصياغة المبادئ، ووضع القواعد، وترتيب القوانين، والتدليل على المسائل، واستخلاص النتائج، وتصحيح الآراء، وإيراد الشبه[72].

لكلّ هذه المبرّرات وغيرها، يقترح أنموذجاً تنظيرياً لفعل الترجمة، يتأسس على التمييز بين ثلاثة أنماط للترجمة تعبّر عما هو كائن، وعما يجب أن يكون. وهذه الأنماط هي: الترجمة التحصيلية، والترجمة التوصيلية، والترجمة التأصيلية.

أ ـ الترجمة التحصيلية

يجب الإشارة في بداية الأمر إلى أن الترجمة تعتبر مقولة مركزية في البناء الفلسفي لطه عبد الرحمن، لدرجة يكاد لا يخلو مؤلّف من مؤلّفاته من التعريج على فعل الترجمة، ولكن قد يكون التقسيم بمفاهيم ومصطلحات مختلفة. فالتحصيل في الترجمة يعبّر عنه بالترجمة التعليمية حيناً، كما هو الشأن في كتابه: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**. وقد تأخذ اسم الترجمة التركيبية أحايين أخرى، كما في مؤلّفه: **روح الحداثة**.

والترجمة التحصيلية تقوم على دعوى الأمانة العلمية، فتتوخى الحذر إلى درجة أنها تنظر إلى الإبداع في نقل النصوص، نوعاً من الخيانة لمدلولات النصّ الأصلي. فلا مناص إذاً للمحافظة على مبدأ العلمية في النقل والترجمة من التقيّد بالحرفية لفظاً أولاً، ومعنى ثانياً. لذلك، تركز الترجمة التحصيلية على الالتزام بالبناء اللغوي في صيغته الصرفية والتركيبية والنحوية، ومراعاة دقائق المكوّنات الجزئية والفرعية. ولذلك، فإن قدرات المترجم تقتصر على تمكّنه من اللغتين: لغة النصّ الأصلي، واللغة التي نريد أن نترجم لها، والهدف لا يتعدّى الأساس المعرفي. وبهذا كانت تعليمة: «فالمترجم التحصيلي إذاً هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النصّ الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعليمه بقصد التمكّن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه»[73].

ويتحامل طه عبد الرحمن على هذا النوع من الترجمة، لأن أسلوبها في الحفاظ على ثبات النصّ وحرفيته يحيل إلى نوع من الاضطراب والركاكة، شأنها في ذلك شأن ممارسة فعل الترجمة في المغرب، فطغيان الأشياء على فكر الفيلسوف المغربي يجعله يسارع إلى الترجمة؛ بتعلمها بداية، مع حفظ لصورها اللفظية، ثمّ يقوم بتوصيلها وتعليمها نهاية. وبذلك تكون الترجمة التعليمية هي استنساخ للعناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النصّ الأصلي، مما يولّد الإطناب، والإطالة،

---

(71) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 17.

(72) المصدر نفسه، ص 18.

(73) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة**، ص 205.

وتضييع الوقت، والابتعاد عن الفهم أولاً، ومجانبة الإبداع من خلال عدم تجاوز الفهم إلى فهم الفهم. ويستدل طه عبد الرحمن بمقولة شهيرة لابن تيمية في أن هذا الأمر فيه إتعاب للأذهان وتضييع للزمان، وكثرة الهذيان[٧٤]. وخلاصة القول هو ما جاء على لسان طه عبد الرحمن: «تختص الترجمة التحصيلية بنقل الأصل، لفظاً وواقعاً، بالحرفية اللفظية»[٧٥].

وكان طه عبد الرحمن، قد قال في إحدى مداخلاته التلفزيونية على قناة «الجزيرة»، ضمن برنامج «مسارات»، من تقديم مالك التريكي، بتاريخ ١٢/٦/٢٠٠٦، إنه يسكنه هوس الإبداع، وأكّد أن هذا الهوس هو الذي يبقي الأمة حيّة، لأننا الآن ميتون، ولكي نحيا، لا بدّ من الإبداع الذي هو ابتكار على منوال غير مسبوق. كما أكّد طه عبد الرحمن، في المقابلة ذاتها، أن هناك جانباً مغفولاً لدى الجميع، وهو أن الإبداع يتجاوز حدود الابتكار في صفة الجمال، فأن نقول هذا شيء بديع، معناه أنه بلغ نهايته في الجمال. فإذاً المبدع، برأي طه عبد الرحمن، هو الذي ينشئ الأشياء، وقد تحقق معنى الجمال فيها. وهذا المعنى لا ينسحب تماماً على مدلول الترجمة التحصيلية التي تساير النصّ حرفاً بحرف، ولو بعدم فهم مضامين النصّ. وقد طبعت حركة الترجمة في العهد العباسي ميزة أن المترجمين لم يكونوا عرباً، ولم يكونوا حتّى مسلمين، بل كانوا من ملل أخرى. كما أنهم لم يتقنوا اللغة العربية جيداً، ونخص بالذكر منهم السريانيين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة جمع، وتنظيم، وترجمة التراث الإنساني، ونقله إلى السريانية، ثمّ إلى العربية[٧٦].

وعلى عموم الطرح، يعتقد طه عبد الرحمن أن الترجمة التحصيلية مشوبة بثلاثة معايب: **الأوّل** هو التعارض الكلي بين مضامين النصّ الجزئية والخاصة من جهة، والمقاصد الفلسفية الكلية من جهة أخرى؛ **والثاني** النقل الكلي، بحيث لا يعارض أي محتويات معرفية أو فلسفية، وينتابه نوع من تبنّي الأفكار الواردة؛ أما العيب **الثالث**، وهو التوجه اللغوي، فيركّز المترجم على تقديس العبارة عوض إبراز الفكرة والإشارة.

ب - الترجمة التوصيلية

هي انتقال من الحرفية اللفظية إلى الحرفية المضمونية، بمعنى أن المترجم يسكنه هاجس الأمانة في نقل المعاني والمضامين، فينتج من ذلك محاكاة مطلقة للمضمون الأصلي للنصّ المنقول، وبذلك يطلق طه عبد الرحمن على هذا النوع من الترجمة اسم «الترجمة التعليمية» حيناً في كتابه: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، و«الترجمة الدلالية»، كما هو في مؤلّفه: **روح الحداثة**، أحايين أخرى.

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٧٥) طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ١٩٥.

(٧٦) سمير عبده، **السوريون والحضارة السريانية** (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٨٧.

ويعتقد صاحب هذا التقسيم الثلاثي أن المترجم في هذه الحالة يبلغ المضمون من غير تصرّف فيه، وإنما في الألفاظ، وهذا يعبّر عن مرتبة أعلى في ممارسة فعل الترجمة، ولكنه يسقط في المأزق نفسه، وهو مأزق التقليد، ويرى أيضاً أن ابن رشد أكبر شرّاح أرسطو، وأقدر فيلسوف في نقل المنطق الأرسطي عند العرب والغربيين، وقع في هذا النوع من النقل من خلال إجلاله البالغ لأرسطو. وهنا يستشهد طه عبد الرحمن بأحد المتقدمين، وهو ليس الوحيد، «ابن سبعين» الذي يصف ابن رشد بأنه بلغ القمة والنهاية في تهويل ما جاء به أرسطو من خلال ترجمة غير موضوعية، وهو يصفه بأنه لو سمع أرسطو يقول «إن القائم قاعد في زمن واحد»، لقال به واعتقده، وأكثر مؤلّفاته من كلام أرسطو يأخذ طابعين؛ إما أن يلخصها، وإما يمشي عليها[٧٧].

وهذا دليل واضح وكبير على هذا النوع من الترجمة الذي يكتفي بالتقيد، فيقع في التقليد. إن ابن رشد، إذاً، برأي طه عبد الرحمن هو فيلسوف غربي بلسان عربي، قدم الفلسفة الغربية إلى الوطن العربي صافية مخلصة من أي بصمة إسلامية، فنقّاها من كلّ الإضافات والتحويلات التي قام بها فلاسفة الإسلام. وهنا يؤكّد أن المعجبين والمقدّسين لابن رشد لا يقفون على أرضية علمية، لأنهم لم يعرفوا اللغة اليونانية، ولم يقارنوا بين النصوص، فيقول: «على الرغم من تمكّن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلّفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة، والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية أخطاء غير قليلة في هذا الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاته الفلسفية، فضلّ الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي، فكان بحقّ فيلسوفاً غربياً بلسان عربي، لا فيلسوفاً غربياً بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة إلى غيرنا[٧٨].

وموجز هذه التجربة في الترجمة هي أن المترجم التوصيلي، ينقل النصوص على واجهة التوصيل، فيكون غرضه التعليم، فيقع في التقليد والتهويل. ولذلك، فإن طه عبد الرحمن، ومن موقع تجربته الفلسفية الداعية إلى إنتاج حضارة إسلامية، وفلسفة عربية، لا يمكن أن يكون ساذجاً بالدعوة إلى الانقطاع عن تراث الغير، ولكن يدعو إلى ضرورة التقاطع معه، في شاكلة إنتاج ترجمة إبداعية تتجاوز حدود التطويل والتهويل، فتحكم عملية النقل بالتأصيل.

ج ـ الترجمة التأصيلية

يعيب طه عبد الرحمن على الفلسفة تبعيتها للترجمة، وقد جاهد من خلال مشروعه الفلسفي من أجل تخليصها من هذه التبعية العمياء، لأنه وجب الوقوف على ذلك التعارض بين الفلسفة ذات الطابع العقلاني، والترجمة ذات المقوّمات الأيديولوجية والفكرانية[٧٩]، وكذا التعارض بين الفلسفة ذات الطابع الشمولي الكلي، والترجمة الموجّهة نحو الاعتبارات الخصوصية والجزئية، بين الفلسفة

(٧٧) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١١.

(٧٨) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ١: الفلسفة والترجمة**، ص ٣٦٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦١.

ذات الطابع المعنوي، والترجمة ذات الطابع اللفظي، بين تبعية الفلسفة، واستقلالية الترجمة[٨٠]. ولذلك أفرد طه عبد الرحمن لهذه المسألة مؤلّفاً كاملاً من خلال التأسيس لما يسمّيه بالترجمة التأصيلية: «إن الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة العربية مسألة حياة أو موت»[٨١]، ذلك أن الفلسفة العربية ماتت عندما ارتبطت بالترجمة، بالمعنيين التحصيلي والتوصيلي، فحياة الفلسفة ترتبط بروح الإبداع، وليس بالمحاكاة والتقليد. وينعت طه عبد الرحمن الطريقة التي تمارس بها الترجمة بقوله: «هي طريقة بكماء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بُكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالاً أجنبياً في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك»[٨٢].

وعلى هذا الأساس، فإن صاحب مشروع الترجمة التأصيلية يطرح بديلاً تداولياً لا يقوم على النقل والتقيد بحرفية النصوص اللفظية والمعنوية، وإنما يقترح عملية ترتكز على تبييء المنتج الغربي، بحيث يتماشى والمجال التداولي العربي الإسلامي، فالغاية يجب ألّا تكون معرفية عمياء، وإنما تداولية تتأسس على الانتقاء المدروس المحكوم بمعيار التأصيلية، والتصرّف الإبداعي الذي ينقل النصّ الفلسفي للآخر من وضعه الأوّل، وبنيته القديمة إلى بنية جديدة بأفكار جديدة، ولغة قلقة تستشعر المنقول بأحاسيس المأصول. ولذلك، فإن طه عبد الرحمن يعتقد أن الترجمة التأصيلية تتجاوز المفهوم التقليدي للترجمة، ويتحول بموجبها المترجم إلى مبدع، وإلى مؤلّف.

والفرق البسيط بين المؤلّف والمترجم التأصيلي، ليس على مستوى إبداع الأفكار، وإنما فقط على حدود جمع المعارف وتنظيمها، فالمؤلّف يخلص إلى نصّه من خلال جمع شتات المعارف المتفرقة، بينما ينشئ المترجم المبدع من نصّ واحد بدمج معارف النصّ ذاته[٨٣]. فيقول: «المترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الأشكال وشكله الواردين في النصّ الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهداً في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب النصّ في أشكاله، وفي شكل هذا الأشكال، ومتى كان الأمر كذلك، اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المنفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف، إما تنويعاً لاستشكالاته، أو توسيعاً لاستدلالاته»[٨٤]، ومعنى ذلك أن مدلولي القومية أو الخصوصية والكونية، يجب إعادة النظر فيهما على اعتبار أن الكونية بمعناها الغربي هي تعميم الأنموذج الحداثي، بينما تقتضي روح الحداثة احترام الاختلافات، واستشراف كونية من نوع آخر هي الكونية الإسلامية، بحيثُ يضطلع المفكر العربي بدور إنتاج فعل

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٩٥.

(٨١) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٠٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٨٣) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ١: الفلسفة والترجمة**، ص ٣٦٢.

(٨٤) طه عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٥.

حضاري إسلامي إبداعي، يقوم على التوفيق بين روح الحداثة وروح التراث من أجل تأسيس ما بعد حداثة ذات طابع كوني، وإحداثيات قومية إسلامية.

يختار طه عبد الرحمن لتطبيق أنموذجه النظري في الترجمة، الكوجيتو الديكارتي، وهذا ليس من قبيل الصدفة، لما تمثله هذه المقولة في التاريخ الغربي خصوصاً، والإنساني على وجه العموم. فميلاد الحداثة تأسس انطلاقاً من فلسفة للوعي عنوانها: «أنا أفكر... أنا موجود» (je pense donc je suis) حيث يقول ديكارت: «ولما رأيت هذه الحقيقة ـ أنا أفكر أنا موجود ـ هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين... حكمت بأنّني أستطيع مطمئناً أن آتّخذها مبدأ أولياً في الفلسفة التي كنت أفتش عنها»[٨٥]، وبذلك تكون فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها مع هذه الصرخة الديكارتية، ولذلك يرى «آلان رونو» أن الكوجيتو الديكارتي هو أول إرهاصات الحداثة[٨٦].

التعامل مع الحداثة، برأي طه عبد الرحمن، يقتضي التمييز بين روح الحداثة، وواقع الحداثة، وهذا التمييز يقتضي أيضاً فكّ الارتباط بين الفلسفة والترجمة، ولإحداث التواصل مع الحداثة الغربية وجب تأثيل القول الفلسفي لها، وتحريره من مضامينه الأصلية، لهذا يقترح طه عبد الرحمن إخضاع الكوجيتو للترجمة التأصيلية حتّى ينتقل الفكر العربي من التبييء، ولأجل ذلك فهو ينادي بضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية الإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة لن تقوم إلا عبر الانتقال من منزلة الاشتغال بها إلى مرتبة الاصطناع لها. لقد أوصلنا المترجم التفصيلي والتوصيلي إلى عبارة «أنا أفكر... أنا موجود» واقعة في تهويلين: أولهما تهويل لفظ «موجود» على اعتبار أنه لا يمكن استبداله، لا شكلاً، ولا مفهوماً، في الوقت الذي قد يميل فيه، من الأرجح، تحصيلياً وتوصيلياً، إلى مفاهيم مثل: الكون، وذات الشيء، والحقّ. أما ثاني تهويل فيخصّ لفظ «إذاً»، حيثُ إنَّ ديكارت لم يقصد أن الكوجيتو هو تعبير عن استدلال منطقي، وإنما حدسي، ففي الوقت الذي أريد فيه الجزاء أو الجواب، أحيل عن مقصده نحو التوكيد، والحشو. لذلك، فإن طه عبد الرحمن، وهو يعدد مواضع الخلل في الترجمتين السابقتين، بروح تأصيلية، ينتهي إلى ترجمة الكوجيتو على النحو التالي: «انظر تجد»[٨٧].

يرى طه عبد الرحمن أنه وجد تجاوز الكوجيتو التقليدي القائم على التكلّم، وعلى الذات، والتأسيس لكوجيتو حواري، وتواصلي، وخطابي، ينتهي إلى التذاوت بلغة هابرماس. فالترجمة التأصيلية للكوجيتو تخرجه هو ذاته من ذاكرته المغلقة التي تؤسس للعقلانية وتكتوي بنارها، لأنها تفتح نافذة خارج إطار المجرد إلى ما هو حيّ، ونفسي، وديني، وغير ذلك. ولهذا يدعو طه عبد الرحمن، ليس فقط إلى تطبيق أنموذج الترجمة التأصيلية، وإنما إلى شيء أخطر، كما يقول: «قولي بضرورة إعادة النظر في التصوّر التقليدي للفلسفة الذي يجعل منها معرفة كلية وتجريدية،

---

(٨٥) ديكارت، **مقالة الطريقة**، ص ١٢ ـ ١٣.

(٨٦) حرب، «في الفرد والحداثة عند نيتشه،» ص ٥.

(٨٧) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ١: الفلسفة والترجمة**، ص ٤٩٨.

وبرهانية، وضرورة استبدال صفات أخرى مكانها تناسب صفات الترجمة التي تقوم على مبدأ تعدد اللغات واختلافها»[88].

٢ ـ التأثيل طريق تحرير القول الفلسفي

يبدو أن هناك شعوراً مشتركاً واعترافاً شبه جماعي باستحالة وصف ما يطبع الفكر الفلسفي العربي الحالي بأنه يمثل إبداعاً وإنتاجاً فلسفياً، والتبريرات متعددة. فهناك من يردّ ذلك إلى تبعية الإنتاج الفلسفي لنمط القول الغربي، وهناك من يشدّد على عدم اندماج القول الفلسفي العربي في الأبعاد العالمية والكونية للفلسفة، حتّى إنه يجري الحديث عن خنق المنتوج الفلسفي بعلة استئساد التيار القومي، والقراءة الأيديولوجية المتسرّعة، إلى قائل بندرة التفكير، وغياب الخطاب النقدي داخل المحصول الفلسفي، والمشدّد على هيمنة اللاهوت، وضغط الهاجس السياسي، لننتهي في نهاية المطاف إلى تأليف في الفلسفة، وليس إلى تأليف فلسفي. وفي هذا الصدد، يقول سالم يفوت: «إن التراكم الفلسفي الذي كان المعول عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، بل لعوائق خارجية منعته من أن يستمرّ لينجز مهامه المتمثلة بتأسيس أرضية صالحة للنظر، والتأمل الفلسفي، وتهيئة تربة ينبت عليها النقد»[89]. كما يؤكّد محمّد وقيدي لحظات اليأس هذه من خلال قوله: «لا يرقى التأليف الفلسفي إلى تأليف شمولي يساهم في بناء إشكاليات جديدة»[90].

إذاً، همّ المفكر العربي هو الخروج إلى دائرة الإبداع، والتجديد، والإنتاج الفلسفي، وهذا لن يتأتى، برأي طه عبد الرحمن، إلا ضمن إطار تجاوز فلسفة التقليد، وتأسيس فلسفة للتواصل التأصيلي. وإذا كان محمّد سبيلا يعتقد أن الشرط الأوّل لإمكان قيام إبداع فلسفي عربي هو أن تُنقل إلى لغتنا الأفكار، والقضايا، والمفاهيم الفلسفية من الفلسفات المتقدمة علينا، فنحن لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولاً الاستيعاب الجيد عن طريق النقل[91]، كما أن طه عبد الرحمن يتجاوز حدود القول بالنقل التحصيلي أو التوصيلي إلى النقل التأصيلي، حيث يقول: «من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟... لقد قطعنا عمراً ايس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهمّ والألم ما أسهر ليلنا، وأشغل وقتنا لما آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف»[92].

---

(٨٨) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٨٩) سالم يفوت، «النظام الفلسفي الجديد،» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (مركز الأنماط القومي)، العددان ١٠٤ ـ ١٠٥ (١٩٩٨)، ص ٣٦.

(٩٠) محمد الوقيدي، «الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة: شروط طرح الأشكال،» **الوحدة**، السنة ٥، العدد ٦٠ (١٩٨٩)، ص ٥٣.

(٩١) محمد سبيلا، «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي،» **مدارات فلسفية**، العدد ١ (١٩٩٨)، ص ١٧٨.

(٩٢) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٢.

يقتضي التواصل مع الآخر المختلف عن الأنا ثقافة وفلسفة وبيئة، برأي طه عبد الرحمن، المرور من التقليد إلى الإبداع، انطلاقاً من آلية التأصيل، وتأسيساً على حجة الخصوصية التداولية. ولكي يحاجج على طرحه، فإنه يجمل مضمون تحرير القول الفلسفي في كتابه: **فقه الفلسفة ٢ ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، وهو يبيّن كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه، وكيف يوظفها في سياق أقواله، مستخرجاً جملة من الآليات والطرق التي يحتاج المتفلسف العربي إلى معرفتها، لكي يقتدر على إبداع مفاهيمه الخاصة به، ويتحرر من تقليد غيره فيها، ضمن المجال التداولي الخصوصي العربي الإسلامي.

أ ـ التواصل المفهومي بين البيان العباري والبيان الإشاري

نستطيع أن نقول إن طه عبد الرحمن يسكنه هاجس التقليد، وهم التبعية، لذا يرى في الإبداع عن طريق التأصيل أو التأثيل المخرج بالنسبة إلى أي إنية تريد أن تحدث فعلاً، حضارياً وإنشائياً، وليس تحويلياً. لذا بنى مشروعه التأثيلي على حقائق ثلاث:

ـ أن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج.

ـ العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة.

ـ التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم، أولى من التمسّك بالتقليد في ما استجد من القيم[٩٣].

فالتأثيل عنده اجتهاد، وهو على خطئه أفضل من التقليد الذي يعتبره المقلد تحديثاً على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد.

لقد عمل طه عبد الرحمن على تأصيل، أو قل تأثيل، مفاهيمه من منطلق أن المفهوم فيه جانب عباري، وآخر إشاري، وسعى إلى أن يكون كلامه على التأثيل كلاماً علمياً من باب فقه الفلسفة، وليس فلسفة الفلسفة. وعليه، اجتهد من أجل تأثيل نوعين من المفاهيم: النوع **الأول**، مفاهيم من وضعه، يضع مدلولاتها الاصطلاحية، وينمّي قدرتها الإجرائية، والنوع **الآخر**، من وضع الغير يعمل على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتّى إنّها لا تظهر أحياناً عند طه عبد الرحمن بغير ما تظهر به عند الغير، ذلك أن الدلالات الإشارية تثمر في العربية تصوراً تخاطبياً تداولياً للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى.

وانطلاقاً مما ذكرناه، يظهر أن للمفهوم، برأي فقيه الفلسفة، مستويين: مستوى عباري، وآخر إشاري، حيث يقول: «إن القول الفلسفي ليس قولاً عبارياً خالصاً، ولا هو قولاً إشارياً خالصاً، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة»[٩٤]، ويعتقد بأن العبارة تقوم على مجموعة من المبادئ أهمها: مبدأ الحقيقة، ومبدأ الإحكام، ومبدأ التصريح. أما مبادئ الإشارة، فهي نقيضها،

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.

أي مبدأ المجاز، ومبدأ الاشتباه، ومبدأ الإضمار، وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرّع فروعاً بحسب مقتضياته ودلالته. وعلى الجملة، يتبين من التعريفين اللذين وضعهما د. طه للبيان العباري، والبيان الإشاري، أنهما طريقتان في الكلام متباينتان، فما يصدق على إحداهما لا يصدق على الأخرى، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدلّ الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى الثبات، تدلّ الثانية في هذه الاستعمالات على معانٍ متقلبة، وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها تغمر الثانية بعضها[٩٥].

وقد أبطل مؤلّف **فقه الفلسفة ٢ ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها، كما يرى نيتشه أو من جهة صورتها، كما يؤكّد ميكائيل ريدي، اللساني الأمريكي المعاصر. فالأوّل، برأي طه، يقوم بتوسيع مضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود: **الأول** توسيع عمودي يجعل الإشارة تقوم على مستويين متباينين أياً كانا، فيقع في الخلط الفاسد؛ **والثاني** توسيع أفقي يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الابتذال. أما ريدي، فقد أصاب حيث أخطأ نيشته، لكن موقفه من التداخل بين العبارة والإشارة، لا يقوم على حجّة كافية لدرء التضاد بينهما[٩٦].

والقول، بناء على كلّ ذلك، قد يرجّح فيه أحد البيانين، بحسب رتبته، فإن كان قولاً فلسفياً علمياً رجحت العبارة، وإن كان قولاً فلسفياً أدبياً رجحت الإشارة، وإن كان قولاً فلسفياً طبيعياً، فلا رجحان. وهذا الرجحان، إما أن يكون مقبولاً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني توافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون مردوداً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي، بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال الملتقى التداولي[٩٧].

وقد أجمل طه عبد الرحمن مضمون العلاقة بين المفهوم والتأثيل في مجموعة من العناصر:

ـ إن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه، والاشتغال بها، وهي تقنية لا بدّ من الإحاطة بدقائق آلياتها لكلّ من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه، واستثمارها، من غير نقل ولا تقليد.

ـ إن هذه التقانة تقتضي التحرّك على الدوام على مستويين لغويين: **الأول** مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمحكم، والمصرح به من المفهوم الفلسفي؛ **والثاني** مستوى الإشارة الذي هو جانبه المجازي أو المشتبه أو المضمر.

ـ إن الفيلسوف يستمدّ جانب مفاهيمه العباري من الحقائق المقررة في باب المعرفة الفلسفية، ويستمد جانبه الإشاري من محدّدات ومقوّمات مجاله التداولي، أي مجال تفاعله مع بني قومه.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٧٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٨٦.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

ـ إن الجانب الإشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مضمرة تفيد الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، وعلى بيّنات مضمرة تفيد في الاستدلال المنطقي به وعليه[٩٨].

ـ إن الأصل في إبداء المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الإشاري، في تقرير المضمون العباري، إلا إذا كان الدليل يدلّ على خلاف ذلك[٩٩].

إن تأثيل المفهوم يفترض إذاً التميز بين الجوانب الأساسية له، وهما الإشاري والعباري، ويؤكّد طه عبد الرحمن أن الجانب العباري هو الذي يشترك فيه جميع المتفلسفة على اختلافهم، أقواماً وألسنة، وهذا ما جعل المقلدة يدّعون الشمولية للمفاهيم الفلسفية من غير انتباه إلى أن المعنى الفلسفي لا يقبل الردّ إلى مدلوله الاصطلاحي وحسب، وإلا كان قصوراً علمياً، بل هو مردود إلى مدلول غير اصطلاحي، وهو الإشارة، أي جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يثبت في هذا المفهوم أسباب الخصوصية، فتمتزج خصوصية الإشارة بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي، وهو امتزاج إغناء وإثراء للمفهوم الفلسفي، إذ ما يتولد من الشيئين في حال الازدواج لا يتولد منهما في حال الانفراد التداولي للفيلسوف، والمفاهيم التي يتم وصلها بهذا المجال هي أصول الخطاب الفلسفي، فوظيفة الجانب الإشاري هي ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لواضعه، وهذا الوصل هو ما يطلق عليه «التأصيل»، أو بعبارة أبلغ «التأثيل»، فتكون وظيفة الإشارة في المعنى الفلسفي النهوض بتأصيل عبارته بما أنها تتضمن مبادئ المجاز والاشتباه والإضمار[١٠٠].

ولذلك يدعو طه عبد الرحمن إلى ضرورة ربط المفهوم الفلسفي بالتأثيل لارتباط جوانبه الإشارية والعبارية، وهنا يستثنى المدى الأقصى للقول الذي يغلب عليه الطابع العباري، وهو ما نجده في القول المنطقي الذي استبدّ بـ «ديفيد سنّ». ويستثنى أيضاً القول الصوفي الذي لا يظهر فيه سوى البيان الإشاري الذي هو منتهى القول الشعري الذي سيطر على لغة نيتشه. ولهذا يقول طه عبد الرحمن: «تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري، يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعاً أو مستثمراً له. فإذاً يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف»[١٠١]. وهذا المعنى ينسحب حتّى على إقامة الدليل، لأن الأصل في التدليل هو التصريح، ولكن إذا احتمل الدليل التصريح لكلّ أجزائه، أو عدم التصريح بها، كان التصريح أولى، ولكن إذا احتمل بالقليل أولى[١٠٢]. وهذا يعني في الحقيقة أن الإشارات الإضمارية، مثلاً، هي التي تحصل من الاختصاصات المختلفة في القول، على أساس العلاقة التداولية بين المصدر والمتلقي.

---

(٩٨) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٠٠) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٣١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٠٢) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ١٤٥.

إن الفيلسوف الذي لا يؤثل مفاهيمه، لن تكون فلسفته إلا اضطراباً في المفهوم، وغموضاً في المضمون، وبعداً عن اهتمامات المتلقي، فهي فلسفة قلقة ومغتربة، وغياب منهج التأثيل عن التجربة الفلسفية العربية أصابها بالجمود والتبعية غير المبرّرة.

وفي مقابل ذلك، اعتبر طه عبد الرحمن أن الإبداع في الفلسفة الغربية أساسه أنها مؤثلة نابعة من جذورها، تثبت أيضاً بالتجربة التاريخية بأن أساس أي ممارسة حضارية وإبداعية هو المنهج التأثيلي.

ب - المفهوم والتأثيل في الفكر الغربي

الإبداع الفلسفي عند الغرب هو التأثيل، فإفلاطون مارس التأثيل، سواء عن قصد أو عن غير قصد، لأن مجاوراته كانت عبارة عن اشتغال بالمفاهيم، حيثُ إنَّ استحضار المفاهيم لديه كان يرتبط باستدعاء المدلولات التي تعرض على المتحاورين لتمحيصها، وتقويمها. وللوقوف على المساءلة التأثيلية عند أفلاطون، يؤكّد طه عبد الرحمن أن البداية تكون من رأس المفاهيم الفلسفية لديه، وهو «الماهية»، وهي هدف الأهداف. ولذلك نراه يتقلب بين الاستعمالات المختلفة بحثاً عن الماهية التي أطلق عليها اسم «إيدوس» (Eidos)، ولذلك كان التأثيل عند أفلاطون هو تأثيل الإيدوس(١٠٣).

ويستأنس طه عبد الرحمن لتبيان ذلك بمحاورة «سقراط» مع «هيرموجنيس»، حيثُ إنَّ النصّ تضمّن الإشارة إلى مفهومين: أولهما المثال؛ وثانيهما الوضع؛ فيقيم تأثيلاً لغوياً لمفهوم «المثال» عندما ينسحب لديه «الإبصار» (Blepein)» من المعنى الحسي إلى المعنى الذهني، أي من البصر إلى البصيرة، لذلك استعمل فعلاً آخر هو «Apoblepein»، أي «أبصر عن بعد»، و«بفضل دلالته على الإبصار البعيد، فإنه يوحي إلى الابتعاد عن الحس، وهو المطلوب في المثال. فالوصول إلى الماهية يتأسس على النظر نحو المثال، والنظر، والإبصار، بالرغم من أنه ذو معنى حسي، فإن تأثيله يعطيه المعنى العقلي والذهني. فلما كان «الإيدوس» صورة مثالية، وجب أن يستدعي فعل الإبصار بجميع لوازمه على الوجه الأمثل، فيحتاج طالب الإيدوس، لا إلى أن يبصره كما يبصر ما تصادفه عينه، بل إلى أن يرفع بصره إلى الله قصداً، لأنه ينزل مرتبة أعلى من مرتبة الصورة المحسوسة، فموطنه عالم المعقول. وهذا العالم المتعالي لا بدّ من أن تتطلع إليه الأبصار، حتّى يتبيّن حقيقته النموذجية الثابتة، ثمّ أن يبقي على هذا التسديد، حتّى يتشبّع بهذه الحقيقة، ويسترشد بها في ما يأتي من وضع أو صنع في كلّ طور من أطواره»(١٠٤). لذلك يعتقد أن الأساس المنهجي لنظرية المثل عند أفلاطون، هو التأثيل، سواء شعر بذلك أم لم يشعر.

من أفلاطون إلى ديكارت مراحل فكرية تعاقبت تعكس دائماً الأنموذج التأثيلي في الفكر الفلسفي الغربي، فيعلنها ديكارت صراحة بقوله: «لكنّي مخافة أن ينزعج البعض من الاستعمال

---

(١٠٣) عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، ص ٢٠٥.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

الجديد لكلمة «حدس»، ومفردات أخرى، سأضطر إلى تحريفها بالكيفية نفسها عن دلالتها المألوفة عند السكولائيين، فإني أعلن هنا على وجه العموم بأني لا أنشغل بتاتاً بالكيفية التي استعملت بها أخيراً هذه التعبيرات في المدارس، لأنه من الصعب أن نستعمل الأسماء نفسها مع وصفها على أفكار تختلف كلياً عنها، وإنما أكتفي بالانتباه إلى ما يشير إليه كلّ مصطلح في اللاتينية، حتّى إذا تعذر وجود الألفاظ المناسبة، فإني أختار الألفاظ التي تظهر لي أنها أصلح من غيرها للمعنى الذي أريد حتّى أضع لها هذا المعنى»[١٠٥].

إن ديكارت وهو يؤثل مفهوم «الحدس» (Intuitus) ينقله من معناه اللاتيني الذي يعني رؤية العين، وبالتالي الأساس الحسي للمفهوم، إلى المعنى الذهني.

وإذا كان هذا هو الحال، فإن النقل من المدلول الديكارتي إلى المدلول العربي لا يقف على أي أرضية منطقية، ولا تداولية، ذلك أن الحدس بالمعنى العربي لا علاقة له بالرؤية، وإنما هو أقرب إلى التخمين، والظن[١٠٦].

وعلى هذا، فإن ترجمة الفلسفة الديكارتية يجب أن تأخذ طابعاً شمولياً يأخذ بعين الاعتبار المستوى التأثيلي الذي اتبعه ديكارت، وأيضاً انتهاج المستوى نفسه، لأجل إبداع منظومة فلسفية خاصة. وللوقوف على المنهج التأثيلي الغربي، أفرد طه عبد الرحمن فصلاً كاملاً من كتابه: **فقه الفلسفة ٢ ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، لتجربة التأثيل عند «هايدغر» حين يؤكّد قائلاً: «إن هايدغر يرى في طريق الإشارة التأثيلية ركناً من أركان الممارسة الفكرية، لا غنى عن انتهاجه لما أراد أن ينهض بتقويم الاعوجاج الذي أصاب الفلسفة منذ زمن بعيد، حتّى دعاه ذلك في تفضيل اللسانين اليوناني والألماني، بسبب ما ظهر له فيهما من إمكانات إشارية واسعة، فاندفع من جانبه يمارس التأثيل على كلّ المفاهيم، سواء تعلق الأمر بالتأثيل اللغوي أو التأثيل التقابلي». ويعتقد طه أن هايدغر ما كان ليخوض هذه التجربة التأثيلية لولا قناعته بأن المفهوم الفلسفي ليس مجرداً، وإنما مشخصاً، يرتبط بالمجال التداولي لكلّ جماعة ثقافية.

جيل دولوز، بدوره، يتبع المنحى نفسه، حيث يرى أن مهمة الفلسفة أصلاً في وضع المفاهيم، فقد سلك هو نفسه منهج النظر الفلسفي مع التعامل التأثيلي مع مفاهيمه، مستثمراً على أبلغ وجه معانيها اللغوية، وإمكاناتها التقابلية، حيث يرى دولوز أن توظيف الإمكانات الدلالية والتعبيرية للسان الطبيعي هو وسيلة لا غنى عنها للمفاهيم الفلسفية، مما يعزز القوام الإشاري للمصطلح الفلسفي[١٠٧].

وعندما يعرّج طه عبد الرحمن على الفكر الفلسفي، لأجل الوقوف على حقيقته التأثيلية، سواء كانت لغوية أو تقابلية، يأتي في نهاية المطاف الولوع بالفكر الغربي الذي يجب أن يكون على مستوى الإبداع فيه من خلال تعقب منهجه في التأثيل، وليس النقل الأعمى، حيث يلاحظ انعدام الإبداع في

(١٠٥) René Descartes, *Descartes: Ouvres et lettres,* La Pléiade (Paris: Gallimard, 1953), p. 44.

(١٠٦) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

القول الفلسفي العربي لانعدام التأثيل، ذلك أن العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه، أو المناسبة الدلالية، ظلت قلقة، مما منع النهوض بالمفهوم الفلسفي نهوضاً موصولاً بمقتضيات التداول العربي. وعليه، عمل طه عبد الرحمن على تقويم المفهوم الفلسفي العربي، وانتقد افتقاده إلى التأثيل الذي يأخذ معنى الإغناء والإثراء، قبل أن يأخذ معنى التأصيل. كما انتقد النظرة التجزيئية التي يستند إليها فلاسفة الإسلام، في وضع المفاهيم الفلسفية، وأبطل النظرية التجريدية التي يستند إليها موقفهم في استثمار هذه المفاهيم في الاستشكال الفلسفي، مما مكّنه من الوقوف على الأخطاء التي طبعت المعجم الفلسفي العربي. فقد استعمل أولئك الفلاسفة ألفاظاً عربية على وجوه الدلالة لا تمتّ بصلة إلى وجودها التي تستعمل بها عند الجمهور، ادعاءً بأن هذا أملته الحكمة الفلسفية، فنقلوا كثيراً من المعاني اللغوية للألفاظ اليونانية، ونسبوها إلى الفلسفة، وهي على الحقيقة لا تزيد على كونها أعراضاً خاصة بلسان اليونان، لا يمكن أن تترجم غيرها؛ أعراضاً كان الأحق بهم أن يرفضوها رفضاً، أو على الأقل الحذر والاحتراز منها، فكانوا إذا استعملوا المقابل العربي للمصطلح اليوناني لم يكتفوا ببيان معانيه في المعجم العربي، بل حشروا ضمنها أيضاً معاني هذا اللفظ في اللسان اليوناني، لغوية كانت أو اصطلاحية، وقد يحدث لهم أن يهملوا المعاني الأصلية للمقابل العربي، ويقتصر همهم على نحت معاني اللفظ اليوناني[١٠٨].

انتهاءً، نقول إن إبداع المفاهيم هو جوهر الممارسة الفلسفية، وجوهر الإبداع هو المنهج التأثيلي الذي، وإن أخذ معنى التوجيه التداولي للاستفادة منه، فإنه يأخذ قبل ذلك مفهوم الإثراء، والإغناء، والإبداع.

٣ ـ الطاهائية وجدلية الخصوصية والكونية

لقد انتهينا من مرحلة التأثيل إلى أن إبداع خطاب فلسفي عربي وإسلامي، يقتضي التأصيل والإثراء والإنماء لما نتواصل معه، سواء تعلق الأمر بروح التراث الإسلامي، أو بروح الحداثة الغربية، ولكن المهم في كلّ ما قاله طه عبد الرحمن هو فكرة الضرورة، ومبدأ الواجب اللذين يجب أن يتحلى بهما المفكر العربي، كي يؤسس فلسفة جديدة. فإذا كنت تريد فأنت تستطيع، وبهذا يصبح الاختلاف الفلسفي حتمية وواجباً.

لكن في مقابل ذلك، ومع نزعة حداثية، أو قل عولمية تسعى إلى تعميم الأنموذج الغربي في الفكر، والفلسفة، والثقافة، يتحول الاختلاف الفكري والفلسفي إلى حقّ يجب الدفاع عنه. ولذلك، أفرد لهما طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي، خاصة في مؤلّفيه: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي** و **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**. فالحقّ هو ما يجب للعربي من نصيب فلسفي، بحيث ينبغي لغيره أن يقرّ بخصوصية هذا النصيب الفلسفي. بمعنى آخر، فإن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميّز بها العربي من غيره، لا تمثل الانقطاع، ولكن تمثل التكميل والإغناء.

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

يقول طه عبد الرحمن: «نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوي إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية... ويأتي في مطلع هذه الدعاوي القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع، أي أن الفلسفة معرفة كونية»[١٠٩].

ولا يقتصر هنا أن الخصوصية الفلسفية تعارض الكونية الفلسفية، بل إن الأولى مهد الثانية، لأن الفيلسوف الذي ينشئ فكراً فلسفياً ينشئه من مجال تداول خاص، وينشئه بقيم مخصوصة ولغايات مخصوصة، ولكن يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة أنه يجعل تلك القيم، أو يجعل ذلك المجال التداولي الذي انطلق منه، مفتوحاً على كلّ المجالات، وعلى كلّ القيم. ففي الحقيقة، إن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة، وأهداف خاصة. ويستدل طه بمحاولة يهودية لخلق فضاء فلسفي يهودي عالمي، فبعد تهويد الفلسفة الألمانية، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة[١١٠].

إذاً، كما يحاول الغير الانتقال من المجال التداولي الخاص إلى مجال تداولي عام، فالعرب يمتلكون الحقّ نفسه، وما عليهم سوى ممارسة هذا الحقّ في الاختلاف، وفي التفلسف، وفي خلق فضاء فلسفي عالمي إسلامي.

أ ـ الفلسفة بين القومية والكونية

يؤكّد طه عبد الرحمن أن التمايز والاختلاف الفلسفي هو على شكلين: **الأول** داخلي، أي داخل المجال الفلسفي التداولي الواحد، والذي وإن تشعبت مدارسه ومواهبه، فإن الحقائق الفلسفية العامة التي تحكمه ثابتة، وترتفع إلى منزلة الأصول. أما **الثاني**، الخارجي، فهو المقارنة بين مجالَيْن تداوليَّيْن متباعدَيْن، وبرغم بعض التوافق على مستوى الفروع، فإن الاختلاف هو سمة غالبة[١١١]. وعليه، فإن الاختلاف الفلسفي يعلن مشروعيته على اعتبار تبعيته للاختلاف الثقافي والحضاري، بما أن الفلسفة هي مظهر من مظاهر الحضارة، فالاختلاف الثقافي حقّ، والاختلاف الفلسفي حقّ، والحقّ لا يضاد الحقّ.

إن فلسفة التواصل عند طه عبد الرحمن تفترض مبدأ هو الاختلاف، وآلية هي الحوار، لذلك تجده يؤكّد أن الاختلاف يوجب الحوار، والحوار هو تواصل السؤال، والتحاورية هي ارتقاء السؤال بين الفلسفات القومية المختلفة[١١٢]، حتّى يمكن الوصول إلى كونية فلسفية لم تقم على أساس الفرض والعنصرية، وإنما على أساس الحجة الأقوى، والدليل الأكثر إقناعاً. وهنا يشير إلى أن معاني الكونية لا تخرج عن معنيَيْن أساسيَّيْن: **الأوّل** هو الكلي، وما يصدق على جميع أفراد الناس، وبالتالي

(١٠٩) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٢٢.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

يحمل صبغة أنطولوجية؛ والثاني هو العالمي، وهو ما يصدق على جميع أقطار العالم، فيأخذ صبغة جغرافية وسياسية. لذلك تجده يقيم مجموعة من الاعتراضات على دعوى كونية الفلسفة. ومن هذه الاعتراضات:

- ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي: إن الفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت، ولكنها تبقى مشدودة إلى سياقها التاريخي والاجتماعي المخصوص.

- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي: بما أن الفلسفة تتشكّل ضمن القوالب اللغوية، فتعدد الألسنة يبيح تعدد الفلسفات، كما أنّ امتزاج القول الفلسفي بالأدب، لكونه الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن الفكر، يجعل اختلاف الآداب يؤدي النتيجة نفسها.

- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة: الأفلاطونية، والأرسطية، والديكارتية، والغزالية، وغيرها...، يؤكد الطابع الفردي للفكر الفلسفي، فكيف سيكون إذاً الأمر بالنسبة إلى القومية الواحدة؟ من المؤكد أن الاختلاف سوف يكون أشد[١١٣].

ب - التصنيف القومي للفلسفة

هناك التصنيف الجغرافي حيناً، والتاريخي أحايين أخرى، ككلامنا عن الفلسفات: اليونانية، والألمانية، والفرنسية، والقديمة، والحديثة؛ إذ إنها كلها تدلّ على أن مؤرخي الفلسفة ينطلقون من فرضية قومية الفلسفة.

وإذا كانت الكونية ذات مفهومين: كلي وعالمي؛ فإن «طه عبد الرحمن» يؤكّد خطورة هذا الاعتقاد عند العرب، ويطرح سؤالاً حول ما إذا كان العرب الأولون من الذين ورثوا اليونان قد تفطنوا للصبغة القومية لفلسفة هؤلاء؟ والحقيقة أن العرب أقبلوا على الفلسفة إقبال الأعمى، لا لشيء سوى لأنهم اعتبروها فكراً كلياً يرتقي إلى مستوى البداهة العقلية. لذلك راح ابن رشد ينسخ الموروث الأرسطي، وينقيه حتّى من بعض اللمسات التي طبعته من لون من تقدّموا عليه، كالفارابي، وابن سينا، بحجة أن المنطق ولد مكتملاً مع أرسطو.

وتكمن الخطورة نفسها في الاعتقاد في عالمية الفلسفة، لأنها تاريخياً فكرة مغلّفة، المقصود منها تصدير الأنموذج الغربي على أساس عرقي. لذلك يعتقد طه عبد الرحمن بأن المشروع الصهيوني بدأ برد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية، ثمّ الأوروبية إلى الألمانية، وصولاً إلى تهويد الفلسفة الألمانية، وانتهاء عند تسييس الفلسفة الألمانية المتهوّدة، وهو ما يعني أن الفلسفة دخلت مرحلة التهويد بصورة عامة[١١٤].

وعلى العموم، لا كونية بغير خصوصية، إذ لا بُدَّ للإنسان أن تكون له فلسفة خاصة، لأن ذلك حقّ. والأكثر من ذلك، أنه وجب التأسيس لهذه الفلسفة القومية لمجابهة فلسفة كونية مبطّنة بالنيات

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٣.

السيئة، لأنها تهدف إلى القضاء على الاختلاف الذي هو روح الممارسة الفلسفية. حتّى إن المفكّر التونسي، فتحي المسكيني، وهو يقلّب دفاتر طه عبد الرحمن، خاصة في مسألة جدلية القومية والكونية، ينتهي إلى أن ذلك كان مجرد ردّ فعل، على اعتبار أن الحداثة الغربية تستعمل اللاهوت المسيحي كأنموذج سرّي، وأن طه عبد الرحمن حاول تحويل فلسفته إلى مناظرة كلامية محورها اللاهوت الإسلامي. وهذا يؤكّد هشاشة أطروحة الكونية اليوم، ليس باعتبارها مناسبة لبناء علم كلام معاصر، بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة يستعمل كلّ ما يتوفر عليه في حقله التداولي اليومي الحالي من عناصر دلالية واصطلاحية وإشكالية، مهما كان مؤتاها: تراثية، محلية، عالمية. أما الدفاع الكلامي عن انعدام أطروحة الكونية الفلسفية، فهو موقف، لكنه كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف، وإرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سرّه الرومانسي، إلا إلى هيئة المسلم الأخير الذي قرّر تغيير قبلة العالم بموته الخاص، وأنموذج ذلك طه عبد الرحمن من جهة ما يقوم على تجذير رومانسي للموقف اللاهوتي الإسلامي المضاد للكونية، بوصفها لا تعدو أن تكون تهويداً خفياً للعقل المعاصر[١١٥].

لكن الحقيقة أن ما هو سرّ عند الغرب، هو علن عند طه عبد الرحمن، ومبدأ لكلّ المبادئ، ونقصد مبدأ التفضيل، على أساس أن الأمة الإسلامية هي ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾[١١٦]. لذلك وجب أن يكون الفعل الحضاري مقروناً بقرآنية الفعل الإبداعي، ذلك أن الإسلام بمفهومه اللاهوتي والناسوتي، وبوظيفته التوجيهية والتحفيزية، هو الوحيد القادر على الارتقاء بالمستوى الحضاري إلى سقف المثالية في التطبيق. وعلى هذا الأساس، يعتقد طه عبد الرحمن بأنه من التناقض الحديث عن فضاء فلسفي عام وعالمي، وإنما هو مجموعة من الفضاءات الفكرية القومية، أريد لها، تعسّفاً، أن تحدث نوعاً من الكلية والكيانية الوهمية التي لن تتأتى إلا بالغرض والهيمنة، الاقتصادية والسياسية. وإذا أريد لكونية الفلسفة أن تكون على شاكلة هي الأحق، وجب تجاوز الترجمات التوصيلية والتحصيلية، والتأسيس لترجمة تأصيلية لا تقوم على تقديس القول الفلسفي الأصلي الغربي، في صورته القديمة اليونانية والحديثة، وإعلان لاتاريخيته، سواء كان ذلك على مستوى اللفظ أو المضمون، حتّى لا يتحول القول الفلسفي الغربي إلى أسطورة وأسطورة مقدسة[١١٧]، وحتّى لا ندّعي نسباً وهمياً مع اليونان على أساس أن قحطان الجد الرمزي للعرب هو أخو يونان الجد الرمزي لليونانيين، وحتّى لا ننبهر باليونان، فننعتهم بالشركاء، كما كان يقول الفلاسفة المسلمون المتقدمون، من أشكال الكندي، وابن سينا، ظناً منهم بأن المعجزات الغربية لا يمكن لها أن تتكرر، وأن إبداع الفعل الحضاري إنّما منبعه أوروبا، وهي فكرة أريد لها أن تنتشر انتشار النار في الهشيم، لأن لها أبعاداً خطيرة لم ينتبه

---

(١١٥) فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٦٨.

(١١٦) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(١١٧) عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ١١٨.

إليها مثقفونا أو لم يريدوا تصديق هذا الطرح. لكلّ ذلك يقترح علينا طه عبد الرحمن أنموذجاً لتفكير قومي حيّ، كما يقول، يرمي بسهامه بعيداً باحثاً عن كونية حيّة، نشعر بأنها تؤسس لما بعد حداثة ذات إحداثيات إسلامية.

من المؤكد أن الإشكالية المركزية في الفكر العربي المعاصر هي إشكالية النهضة، فسؤال النهضة أضحى هاجساً يشغل بال الكثيرين من المفكرين العرب، ولم يعُد حكراً على فصيل أيديولوجي بعينه، سواء كان مشروعاً اشتراكياً أو ليبرالياً أو إسلامياً، فهو في النهاية مشروع لنهضة قومية انطلاقاً من «أن النهضة المنشودة هي نهضة الأمة بكاملها، ومفهوم الأمة القومي والحضاري هو المقصود بمفهوم الهوية»[118]، وإذ ذاك يقترح علينا طه عبد الرحمن أنموذجاً لقومية بروح إسلامية، واستراتيجية تأثيلية، تنتج حركيتها، سواء من داخلها أو من خارجها، بشكل إبداعي لا محالة، مرتكزة على مبدأ التفضيل العقدي، وإبراز مقدرتها على نحت منظومة اصطلاحية تأصيلية، سواء أكانت تتواصل مع روح التراث الإسلامي، أم تتقاطع مع روح الحداثة الغربية، فكلّ أمر مأصول مسلّم به حتّى يثبت بالدليل فساده، وكل أمر منقول معترض عليه، حتّى يثبت بالدليل صحته[119].

إن أكبر أكذوبة فكرية يمكن أن نقول إنها انطلت على المفكر العربي، وحتّى على الإنسان العربي بعمومه، هي عالمية الفضاء الفلسفي. فهذه العالمية المفروضة مرفوضة لأنها «مفهوم سكوني ينبني على مبدأ حدود المكان... ولا يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذا المفهوم إلا بمفهوم حركي ينبني على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي بفضل القوة المعنوية، والمهمة الإنسانية، وليس هذا المفهوم إلا ما نسميه باسم القومية الحية»[120]. فإذاً، صاحب كتاب **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، يعطي للعالمية مفهوماً مادياً وسياسياً وفكرانياً يرفضه، ويؤسس لمدلول قومي روحي يقبل عليه، ويدعمه. وعلى هذا الأساس، ينتهي إلى قومية حيّة يبرز مياسمها على الشكل الآتي:

- **القيام**: القومية من القيام، والأصل في القيام هو الحركة والنشاط والفعل، وهي مفاهيم تتحرك في الزمان. ولذلك، فإن «القوم» هو جمع يدلّ على الجماعتين: المتحركة والعاملة، والاتصال بينهما يأخذ طابعاً تواصلياً، وروحياً، وتفاعلياً. وهذا القيام على ضربين: جهادي، هدفه حماية الروابط الداخلية من أي هجوم أجنبي قد يعرّضها للتلاشي؛ واجتهادي، يتأسس على بحث كلّ ما من شأنه تقوية هذه الروابط، سواء من داخلها أو من محيطها. فالقومي الحيّ هو من كان واحداً من أفراد الأمة القائمة، أي من كان منتسباً إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها الصالح[121]. وعلى هذا،

---

(١١٨) عبد العزيز الدوري، «المشروع الحضاري النهضوي العربي (ملف): تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٦٩ (تموز/ يوليو ٢٠٠١)، ص ٥٢.

(١١٩) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٢٠) عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٦٦.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

يربط طه عبد الرحمن مفهوم القومية بالأمة، ومدلول الشعب بالقطرية، لأن القومية لا توجد إلا مع وجود كيان الأمة غير المحدود، أما الفطرية فلا توجد إلا مع وجود كيان الشعب المحدود.

- **القِوَام**: برأي طه عبد الرحمن، هو العمل، والحركة، والنشاط، لكن شريطة ارتباطه بالديمومة والتواصل. فالمفهوم الدينامي للقومية يفترض الارتكاز على ما مضى، لأجل التأسيس للمستقبل. فالقوام هو عملية تصحيحية متجددة، «والقومية الحيّة لا تتحدد بماضي الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها»[١٢٢]، وهذا يعني أن حيوية القومية وحياتها لا يرتبطان أساساً بالمنتجات الصناعية والمعرفية، بقدر ما تكون مشدودة بجملة القيم والمعايير الأخلاقية التي ترعى هذه الصنائع. وبهذا تصبح هذه الأخيرة وسائل لأجل تحقيق المعاني الكبرى للقومية الحيّة، وهي المعاني الروحية، والأخلاقية، والدينية.

- **القَومة**: يريد طه عبد الرحمن أن ينتج مصطلحاً من جنس الجنس، ونقصد القومية الحيّة، وعلى منوال مدلول الثورة، لأن معناها يرتبط في غالب تطبيقاته، بمجال القوة المادية، في حين أن القيم والمعايير التي تحكم عمل الجهاد والاجتهاد ترتقي إلى مستوى المعنوية. لذلك اقترح مصطلح القومية، وهي «عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم»[١٢٣]، فعندما تتحول الحركة والعمل القائمان على الضرورات القيمية إلى ظاهرتيْن سوسيولوجيتيْن، أمكننا التنبؤ بنجاح المشروع القومي.

وكما أن للقومية الحيّة خصائص، فلها، أيضاً، خطط تعكس واقع التطبيق، وهي:

- **خطّة المقاومة**: إن المقاومة في مجال القول الفلسفي هي مقاومة المفاهيم الواردة، وبالتالي وجب غربلة كلّ المنقول اللفظي للفضاء الفلسفي العالمي: «لنعترض على كلّ مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتّى يثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي»[١٢٤]. ويؤكّد طه أن مصطلح «نهاية التاريخ»، مثلاً، إنّما هو صياغة علمانية للقول ببعثة المسيح في آخر الزمان على مقتضى الفهم اليهودي، لذلك وجب الاعتراض على «فلسفة التاريخ» التي تأسست على هذا المدلول لمقاومة أسباب التهويد.

- **خطّة التقويم**: التقويم، برأي طه عبد الرحمن، يأخذ معنى إزالة الاعوجاج، ومدلول تقدير قيمة الشيء، إذ يقول: «لتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمة العملية»[١٢٥]، فوجب مثلاً تقويم اعوجاج مفهوم «الحداثة» الذي دخل عليه أيضاً فعل التهويد، لأنه ارتبط بظروف تاريخية، وفكرية، وسياسية، واجتماعية معروفة، على أن نقل هذا المصطلح من مجاله الأصلي إلى المجال التداولي العربي لم يراع ضرورة

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

التقويم، فكان المثقفون العرب يردّدون الأفكار نفسها، ويكررون المناهج نفسها، دونما مراعاة اختلاف السياق، تحت مظلة مبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي، فلا يمكن اعتبار الحداثة قطيعة وقعت في التراث الإنساني بأكمله، فهي مجرد محاولة لتقويم أصابت في ما أصابت، وأخطأت في ما أخطأت، أما أن يتحول لفظ «الحداثة» إلى قول مقدس، فهذا ما لا ينتمي إلى أي فكر تقويمي.

- **خطّة الإقامة**: ومعناها ضرورة تجاوز الفضاء الفلسفي العالمي إلى إقامة فضاء فلسفي عربي لا يكتفي بالاشتغال بالنقد، لأن النقد حتّى وإن نجح في إبداع منظومة مفاهيم، إلا أنّه لا يعدو أن يكون محاكاة على المنوال الأصلي أو ضدّه. وهكذا ينقل الفكر العربي من مستوى الاختزال إلى مستوى الإبداع، حيث يقول طه عبد الرحمن: **«لنجتهد في أن نرتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها»**[١٢٦].

وحاصل القول إن الفلسفة الغربية بشقيها اليوناني والأوروبي، لم تدع مجالاً للاختلاف الفلسفي عبر الترويج لفكرة كونية الفلسفة وعالميتها الذي لا يتأسس، برأي طه عبد الرحمن، على أرضية صلبة بالنظر إلى ارتباط الفلسفة بالسياقيْن الاجتماعي والتاريخي، وبالإطاريْن اللغوي والأدبي. فإذا كانت الفلسفة هي طريقة في التفكير، وسؤال نقدي ينصبّ على كلّ منتوج ثقافي، حقّ لنا إعلان كونيتها وعالميتها، أما الفلسفة، بوصفها منتوجاً فكرياً في ظلّ الاختلاف في السياقات الاجتماعية والسياسية واللغوية والدينية، فإن الحديث عن كليتها هو ضرب من التناقض، وشكل من أشكال الأيديولوجيا التي لا مبرر لها.

٤ - الخصوصية الإسلامية ومشروعية الاختلاف

يطرح طه عبد الرحمن سؤالين محوريين في مقدمة كتابه **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، يعكسان في نظره حقّ الأمة الإسلامية في الظهور بمظهر مخالف للآخر، المختلف ديناً وثقافة وتاريخاً، وواجبها في أن يكون لها جواب إسلامي يعكس أحقيتها في بسط مشروعها الذي هو في حقيقته يتجاوز كونه هوى، وإنما هو وحي يوحى، كما أن تبلور الخصوصية الإسلامية وهي تضع جوانب جوابها، يفقد أعداءها مبررات رفض المشروع الإسلامي النهضوي، ذلك أنه ليس أبعد عن الصواب من أن تنازع غيرك في ما لا ينازعك فيه، ولا أبلغ في الظلم من أن يمنع غيرك ما لا يمنعك منه[١٢٧]. ومن ثمة الاحتكام إلى التحاور والمناظرة، ليس على مستوى القول الفلسفي، وإنما على صعيد الفعل الأخلاقي والسياسي، لأجل تحقيق هدف الأهداف، وهو الكونية الإسلامية، ليس بالمعنى الذي ننظر فيه إلى الأمة الإسلامية على أنها واقع متحقق، وإنما على أساس أنها واجب ينبغي القيام به، ليس باعتبارها مجموعة أحداث نشهدها متحيزة ومتحينة، وإنما مجموعة قيم تسعى

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

إلى المساهمة في ترشيد الأحداث المشهودة[١٢٨]، وبالتالي تجاوز العملية النقدية لما هو كائن نحو التأسيس لما يجب أن يكون، وهو إعلان التلاحم والتماهي بين الخصوصية الإسلامية وتحقق الكونية.

كمطيّة للإجابة عن هذا الانشغال الفكري الذي يعالج جدلية القومية والكونية في فكر طه عبد الرحمن، نجده يميّز بين الكونية كمبدأ، والكونية كواقع.

أ - الجمع بين الخصوصية الإسلامية ومبدأ الكونية

يبدي طه عبد الرحمن دهشة كبيرة من أولئك الذين يضعون خطاً فاصلاً بين الخصوصية والكونية، على أنهما مدلولان متعارضان، بل ومتناقضان، ويعني هذا أن جدلية القومية والكونية عنده تأخذ طابعاً تركيبياً لمجموعة من المبررات: **أولاها** تتعلّق بأن الخصوصية لا تعني الانغلاق والتعصب وانكفاء الأمة على ذاتها؛ **وثانيتها** أن الكونية لا تفيد الاشتمال على كلّ الأمم بالضرورة، لأنه في الأصل لا توجد كونية، وإنما هي خصوصية عمّمت كَرْهاً أو طوعاً بحسب وجود التكافؤ الثقافي من عدمه؛ **وثالثتها** أن العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد أو تباين، بل قد تكون علاقة تداخل أو تكامل، لسببين: **أولهما** أن الخصوصية جزء من الكونية، فالكونية تآلف بين خصوصيات؛ **وثانيهما** أن الخصوصية جسد الكونية، فعالمية الإسلام، مثلاً، ارتبطت بلغة مخصوصة هي اللغة العربية[١٢٩].

غير أن هذه التركيبة السحرية بين ما هو خصوصي، وما هو كوني، تختص بها الأمة الإسلامية بخصوصيتها الإيمانية والأخلاقية، نظرياً طبعاً، دون سواها من الأمم الأخرى، لأن الخصوصية الإيمانية الإسلامية ترتبط بما يسمّيه طه عبد الرحمن «كونية النظر الملكوتي»، فالتدبر في ملكوت الله وآياته هو غاية الإنسان المسلم، الذي حتّى وإن لم يصل إلى مداه، فإن قصديته هي قصدية كونية[١٣٠]. فالإنسان المسلم يجب أن يرفع شعار الكونية، ذلك أن الإسلام هو دين التوحيد، يوحد الكون والبشرية، على كلمة واحدة هي «لا إله إلا الله»، حيث يقول يعقوب لبنيه: ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[١٣١].

هذا الاستشهاد القرآني وغيره كثير يلزم المفكر العربي المسلم بأن يتموقع منذ البداية تموقعاً ملائماً للعقيدة الصحيحة، وهي عقيدة التوحيد، ولا يستعرض عضلاته وقدراته الفكرية من خلال الإساءة في كلّ مرة للحقيقة الحقيقية بدعوى حرية التفكير الفلسفي، ونقد الخطاب الديني، وإعلان تهافت العقل الإسلامي، والابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يمثل الأيديولوجيا.

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٢٩) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٣١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٣٢.

الخصوصية الإسلامية هي أيضاً خصوصية أخلاقية ترتقي إلى قمة الكونية في مجال العمل التعارفي. يقول عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[132]، فأخلاقيات الإنسان المسلم المستمدة من عقيدته تقوم على التعارف، والتفتح، وليس على الانغلاق. ولذلك متى اتّجه الإنسان المسلم، برأي طه عبد الرحمن، نحو الآخر المختلف من أجل أن يعرفه ويعرّفه بنفسه، تتحقق أخلاقيته، ومتى ارتقى هذا العمل التعارفي إلى سقف مستوياته، تحققت كونيته.

إن الكونية، كما يمارسها الإنسان المسلم تختلف عن نظيرتها لغير المسلم، حيثُ إنَّ: «الغير يشعر بأن الأمر الكوني مفارق لوجوده الخاص، في حين أن المسلم يكتشفه من داخل كيانه... الغير يجعل تحقيق الأمر الكوني يتم دفعة واحدة، وعلى وجه واحد... بينما المسلم قد يصل إلى هذا التحقيق على التدريج أو بصورة غير مباشرة»[133].

وهذا يعني أن الكونية بالمنظور الإسلامي كونية التنوع، لذا فإن منبعها هو الوجدان، وطريقها الاجتهاد، في حين أن الكونية غير الإسلامية هي كونية التجانس، لأن الأصل فيها هو التعالي، فهي كونية مفروضة من الخارج، ولا تنبع من الداخل. وعلى هذا الأساس وغيره، يفترض أن يسلك الفيلسوف المسلم طريقاً للاستقلال الفلسفي، ليس انعزالاً، ولا انغلاقاً، ولكن هو: «القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي استشكالاً واستدلالاً»[134].

ب ـ الفصل بين الخصوصية الإسلامية والواقع الكوني

يعتقد طه عبد الرحمن بأن الأنموذج الغربي لمدلول الكونية يرتكز أساساً على ما يطلق عليه «العنف الفكري»[135]، الذي يقصد به أنهم يمارسون ضغطاً فكرياً، يكون فيه للعالمية وللكونية مفهوماً واحداً مصدره الجواب الكوني الغربي، سواء أكان أوروبياً أم أمريكياً، بالرغم من أن الجواب الإسلامي لأسئلة هذا الزمان له من الأحقية، ومن الضرورة، ما يمكنه من الولوج على كلّ جوانب الكون، ولكن طريقه لن يكون تعنيفاً فكرياً، وإنما البحث عن الآليات للتصدي لهذا العنف مرتكزاً على ميزاته الأساسية، وهي الخصوصية الإيمانية والأخلاقية. ولأن العلاقة هي بين الخصوصية الإسلامية، والواقع الكوني، فإن الوظيفة الأساسية للفلسفة هي وظيفة نقدية بوجهيها الإيماني، والأخلاقي، وذلك لدرء المفاسد الإيمانية والأخلاقية، فالإنسان الصالح، والمواطن الناجح الذي تكتمل فيه العقيدة الصحيحة، والعمل القويم، حيث يرى طه عبد الرحمن أن النقد الإيماني مرفوض عند البعض بدعوى عدم مناسبته لواقع الفكر الكوني، على اعتبار أن العقل الملكي أو المجرّد هو القادر على إحلال فكرة الكونية، وتحصيل الاتفاق، والإجماع، وهذا ما

---

(١٣٢) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١٣٣) عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ٣٠.

(١٣٤) عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص ٤٩.

(١٣٥) عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ٣١.

لا يقبله، بحيثُ يستحيل أن نبتَّ العلاقة بين الفكر والإيمان بكلّ سذاجة على اعتبار انفصالها، وتحقق كلّ منهما بعيداً عن الثاني. فيجب الحديث عن العقلانية، وكأنها تماهٍ بين التجربة العقلية والتجربة الإيمانية العالمية، وهو مفهوم عرفته الإيمانيات السماوية قبل أن تلهج به الفكرانيات العلمانية[١٣٦].

إن اليقظة، بالمفهوم الطاهائي، تستبعد كلّ أشكال التطرف، سواء أكان فلسفياً أم دينياً، وتدعو إلى تجربة متكاملة روحية وعقلية، حيث يقول: «لا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية... ولا سبيل إلى حصول التجدد في هذه اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير، وتنظيم، وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية». وهذا معناه أن جدلية الكونية والقومية ترتبط بجدلية العقل والإيمان، والفصل بينهما، ومتى حصل التماهي بينهما ضمن إطار العقلانية المؤيدة، تحقق المفهوم الكوني، مبدأ وواقعاً. ولا يكتفي طه عبد الرحمن بتوجيه سهام النقد الإيماني فقط، بل يخضع واقع الكونية للنظر الأخلاقي، بالرغم من ارتفاع الأصوات المرافقة لممارسة هذا النوع من النقد، بدعوى أنه لا يصلح لتقويم الكونية، وعدم قدرته على حفظها من الجمود والتخلّف. ويؤكّد طه أن التقويم الأخلاقي هو أصل لكلّ تقويم، سواء أكان منطقياً أو جمالياً أم عقلياً، كما أن القيم الأخلاقية ليست قيماً كمالية، بل هي من الضرورة ما يجعل وجود المجتمع مرتبط بها، سواء أكانت قيماً عامة أم خاصة[١٣٧].

ولما كانت الكونية تتأسس على العمل التعارفي، فإن الوسائل الأخلاقية هي الكفيلة بأن تحدث هذا التقارب الحضاري والإنساني المحكوم بالأخلاقيات الكلية، فالأصل في الأخلاق هو العمل التعارفي.

وعلى الجملة، يؤكّد طه عبد الرحمن أن الخصوصيتين الإسلاميتين تتوافقان مع مبدأ الكونية الذي يقوم على النظر الملكوتي الأشمل، وعلى العمل التعارفي الأكمل. كما أنَّ هاتين الخصوصيتين تؤسسان لنقد إيماني وأخلاقي لواقع الكونية، نقد إيماني يكشف عن المفاسد الإيمانية، وهي ناتجة من النظر الملكي المتعلق بالطبيعة الذي يهيمن فيه على النظر الملكوتي الآخذ بالآيات، ونقد أخلاقي يكشف مفاسده الأخلاقية، وهي ناتجة من كون العمل التعاوني المتعلق بواقع المجتمعات يهيمن فيه على العمل التعارفي الآخذ بقيم الأمم. فالكونية بهذا المعنى مبدأ ينسجم مع الخصوصية الإسلامية، ولكنها واقع، وجب الارتقاء به نحو المبدأ على اعتبار ممارسة نقدية فلسفية، وإيمانية، وأخلاقية، تكون بموجبها الكونية تعبيراً عن أرقى صور التماهي بين التجربتين الإيمانية والعقلية.

---

(١٣٦) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٠.

(١٣٧) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٣٨.

ثالثاً: الموقف من الحداثة الغربية بين خيار الانقطاع وحتمية التقاطع

بالرغم من أن طه عبد الرحمن يمثل قطباً من أقطاب المشروع الإسلامي، إلا أن الحداثة الغربية بالنسبة إليه واقع وروح، وهو لذلك يختلف عن التيار السلفي الذي يؤسس موقفه على القطيعة الكلية مع الموروث الغربي، هذا الموروث الذي يتأسس على مبادئ ثلاثة: العقلانية، والحرية، والفردانية، ولا يفهم من هذا أن الموقف الطاهائي ينسج على منوال الكثير من الحداثيين العرب الذين اكتفوا بالترجمة، والنقل، وإسقاط المفاهيم الفلسفية الغربية على الواقع العربي الإسلامي، بل هو يتعامل بكلّ حذر وحيطة متهجاً أساليب علمية، ومنطقية، ولغوية، لأجل التأسيس لتواصل صحيح. لذلك، فهو ينتهي إلى التمييز بين العقل والعقلانية، الأوّل كملكة موجهة نحو المعرفة، والثانية كأيديولوجيا موجهة نحو المصلحة، فلا ينقد العقل، وإنما يوجه سهامه نحو العقلانية، أي نحو الاستعمال السيىء، وغير الإنساني، وغير الأخلاقي، لهذه القدرة. وعلى هذا الأساس، وجب تجنب الحقيقة في مفهومها المطلق أو البحث عنها في أي كوجيتو أو وعي ذاتي مجرد على أنه مصدر للحقيقة.

فمنذ عصر الأنوار، حاولت فلسفة الذات تصوّر الحقيقة من خلال إضفاء نظام نسقي على الوقائع، بغرض تأكيد حتمية السيرورة التاريخية نحو غاية واحدة ومحددة. وقد تعددت مظاهر الذاتية، فهي تارة العقل الخالص عند كانط، أو العقل المطلق عند هيغل، أو الإنسان الأعلى لدى نيتشه، أو الطبقة عند ماركس، وسواء أكانت هذه الغاية تهدف إلى انعتاق البشرية من أسْر الطبيعة، وأوهام السحر، والشعوذة، والإقلاع عن التفسيرات الخارقة والأسطورية للحياة، كما فعل فلاسفة الوعي الفردي في الفكر الرأسمالي، أم كانت هذه الغاية تهدف إلى انتشال الإنسان من ويلات الاستغلال والاستعباد، كما تصوّرها الفكر الاشتراكي من خلال ذات جماعية تمثلها البروليتاريا، فكلها تنتهي إلى نتيجة واحدة هي فلسفة الوعي الذاتي، وهي في نهاية المطاف صياغات مختلفة للذاتية، سواء أكانت فردية أم جماعية[١٣٨].

ومن هذا المنطلق، يتضح أن أهم سمة جمعت الفكر الحداثي الغربي هي سمة الذاتية، والذاتية الغربية المتشبعة بمبدأ العقل المجرد القادر على الإجابة عن كلّ التساؤلات، والمثقلة بقيم الحرية التي تمكّن الإنسان من أن ينتج قيمه بنفسه. ولهذا، يعتقد هيغل أن حقيقة الوعي هي الوعي الذاتي أو الشعور بالذات.

لقد ارتكزت الفلسفة الغربية، بشقيها: اليوناني القديم، والأوروبي الحديث، على مقولة العقل المجرّد، حيث يقول أرسطو: «أعني بالعقل ما تتفكر به النفس، وتعقل المعاني»[١٣٩]. وهذا يعني

---

(١٣٨) زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، عبقريات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٨)، ص ٢٠٦.

(١٣٩) أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني؛ راجعه عن اليونانية جورج شحاتة قنواتي وعيسى البابي الحلبي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٩)، ص ١٠٨.

أن العقل هو «قوة النفس التي منها يحصِّل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة، والضرورية بالفطرة والطبع»(١٤٠).

ويكون العقل، بهذا المعنى، هو جوهر الجواهر، الذي لا تستقيم هوية الإنسان إلا به، فيكون العقل هو مصدر الأحكام، والمعارف، والقيم، وهذا ما أسس له الكوجيتو الديكارتي الذي جعل الفلسفة تحتضن كلّ الثورات العلمية، والأدبية، والدينية، وتتجه نحو ميلاد الحداثة الغربية بمقولتها الأساس، وهي العقل، حيث يقول ديكارت متحدثاً عن المنهج العقلي: «مجموعة من القواعد مؤكّدة وبسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما بعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة، بل بزيادة علمه زيادة مطردة، أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»(١٤١). فالعقل الخالص هنا قادر على ولوج كلّ المستويات المعرفية، سواء أكانت تجريبية أم فلسفية، والأخطر في كلّ ذلك أنه عقل ينتج القيم الأخلاقية، «لأن نظام الطبيعة يتضمن نظاماً قانونياً طبيعياً في الأخلاق يجب معرفته واتّباعه كأي من المبادئ العقلية التي تضمنتها آلة العلوم النيوتونية، ومعنى ذلك أن مبادئ الصواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، متماهية في النهج العقلي والعلمي، ولذلك كان لعلم الأخلاق استقلال عن الأسس اللاهوتية يماثل أي نوع آخر من المعرفة»(١٤٢).

يبدأ طه عبد الرحمن، وهو يحاول تقديم فلسفته حول العقلانية، بخطوتين: **الأولى هي** التمييز النظري بين تجربتين متلاحمتين في الإنسان بصورة عامة، والإنسان المسلم بصورة خاصة، هما: التجربة الروحية أو الإيمانية وتجربة التعقل؛ والخطوة **الثانية** أن تعريف العقلانية وجب أن يخضع لمجموعة من المقاييس والمعايير حتّى يستوفي التعريف الشروط المنطقية والعلمية.

ومن هذه المقاييس والمعايير: معيار **الفاعلية** الذي يوجه الإنسان نحو الفعل والسلوك؛ ومعيار **التقويم**، وهو الارتقاء بالإنسان إلى مستوى ما يجب أن يكون، وعدم الركون إلى ما هو كائن؛ ومعيار **التكامل**، بحيثُ يكون الإنسان وحدة متكاملة، ليس نظراً فقط، وإنما نظراً وعملاً، جسماً وروحاً، قوةً وضعفاً(١٤٣). لذلك، فإن طه عبد الرحمن، وهو يعلن تهافت العقل الغربي، يؤكّد أن الحضارة الحديثة، من حيث كونها حضارة عقل، هي حضارة ناقصة؛ ومن حيث كونها حضارة قول هي حضارة طاعة. لذلك وجب إكمال النقص، ودفع الظلم عن طريق الممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبه(١٤٤).

---

(١٤٠) عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤)، ص ٨٠.

(١٤١) René Descartes, *Descartes: Discours de la méthode: Introdiction par T. V charpentier libraire* (Paris: Hachette, 1918), pp. 63-64.

(١٤٢) جون هيرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان الدين دجاني، ٢ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، ص ٥٤٨.

(١٤٣) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص ٦١.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

١ - من عقلنة الأخلاق إلى أخلقة العقل

لا غرو في أن مقدمة العقلانية هي مقولة مركزية طبعت الفكر الفلسفي الإنساني، قديمه وحديثه، وارتقت إلى سقف القيم النظرية، حتّى صار العلماني والإسلامي سيان في الأخذ بها، الأمر الذي منحها وجوداً تداولياً يجعل التحوّل إلى النظر فيها كموضوع فلسفي أمراً لا مناص منه، لما ينتجه من مزايا معرفية وفلسفية. وانسجاماً مع المنهج التأثيلي عند طه عبد الرحمن، فإن العقلانية، كمفهوم فلسفي، ينتقل من مجاله الأصلي إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وفي ذلك ضرورة تبييء هذا المصطلح، بحيث يتلاءم وأخلاقية المجتمع العربي الإسلامي، وتبعيته المعرفية والقيمية للدين الإسلامي. لذلك، ووفاء لنسقه الفلسفي، يُعلن طه عبد الرحمن تهافت العقل المجرد الذي يؤسس لوجوده بعيداً عن كلّ القيم الأخلاقية والروحية النابعة من الدين، ويؤسس لعقل تأثيلي تجمع فيه العقلانية مع الأخلاقية في ما يدعوه العقل المؤيد. فإلى أي مدى يمكن الجمع بين العقل والشرع، لتأسيس هذه العقلانية الإسلامية؟

أ - نقد العقل الخالص

على الرغم من أن طه عبد الرحمن يستعمل مصطلح العقل المجرد في كلّ كتاباته تقريباً، أو العقل الملكي، إلا أننا آثرنا أن نفهم ما يقصده تماماً عندما يعلن تهافت العقل المجرد الذي يفصل نفسه عن كلّ ما يحيط به، عن الحس، وعن الشرع، وعن الإيمان، وعن الأخلاق. لذلك رأينا أنه يقصد العقل الخالص، أو الصافي، أو النقي الذي ينصّب نفسه إلهاً يستطيع أن يكون مصدراً مطلقاً للمعارف، ومحدداً يقينياً للأحكام، ومنتجاً وثوقياً للقيم، وهو توجه عام طبع الفكر الحداثي الغربي الذي يقوم على مبدأ الفصل، فكانت النتيجة عقلانية نظرية، وآداتية، وحسابية، واستراتيجية، يتحول بموجبها الإنسان إلى آلة قابلة للتحكم والضبط والتقنين.

يورد طه عبد الرحمن، وهو يحاول أن يقدم بديلاً لمدلول العقلانية، إشكاليات تتعلّق بمفهوم العقل، فقد ورث الفكر العربي الإسلامي، قديمه وحديثه، بعض المسلّمات الفلسفية التي تحولت بفعل التقليد والتبعية إلى بديهيات، وقضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان. ومن هذه المصادرات:

(١) ارتباط العقل بالنطق عند اليونان في مفهوم «اللوغوس»، فأرسطو عندما عرّف الإنسان بأنه حيوان ناطق، كان يقصد أنه كائن عاقل وقائل. أما في المجال التداولي العربي، فلم يكن الحلّ إلا بترجمة اللوغوس تارة بأنه العقل، وتارة أخرى بأنه النطق[١٤٥]. وهذا الترادف في الحقيقة يحدث التباساً من حيثُ إنَّه يوحي بأن عمل العقل يضاد عمل اللسان، ويوهم بوجود تلازم بين العقل والقول، وبالتالي يغفل الصلة بين العقل والعمل، الذي يمثل جوهر التداول الإسلامي[١٤٦].

---

(١٤٥) عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص ٥٦.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢) تعريف العقل بالجوهر، الأمر الذي يؤدي إلى إضفاء صفة التقديس، والخلود، ومعاملته معاملة الشيء الذي يجمد على ظاهر هويته، الأمر الذي يؤدي إلى تقسيم الإنسان إلى ذوات مختلفة. لذلك، فإن الحلّ في المجال التداولي العربي، هو الكفّ، والضبط، والجمع، فتكون وظيفته هي الربط بين الأشياء.

(٣) فصل العقل عن الحس، حتّى أنزل منزلة التّضادّ. وهذا الطرح يقضي إلى تقديس العقل إلى حدّ التأليه، وينكر علاقة التبادل بين العقل والحس، وإلى تجاهل الاتصال السياقي والأفقي بين مختلف القوى الإدراكية. إن الفصل بين العقل والقلب هو أيضاً من المسوّغات غير المبرّرة، لأن ذلك يفضي إلى الاعتقاد بأن العقل جوهر، وبالتالي يسير الاهتمام نحو موافقة الأفعال للأحكام، وإهمال القيم الأخلاقية. فالقلب هو مصدر الأحكام والإدراكات العقلية السليمة والصحيحة، لأنّ صحة المعارف، ولو كانت علمية، مرتبطة بقيمتها الأخلاقية، ففي صلاح القلب صلاح الأعمال والتصرّفات[١٤٧].

(٤) الفصل بين العقل والخلق بدعوى جوهرية العقل في مقابل فعلية الأخلاق، وجوهرية العقل العملي مع تبعيته للعقل المجرد، وكذا اختصاص الإنسان بالعقل. وكل هذه الدعاوي باطلة، برأي طه عبد الرحمن، فالعقل فعل مثله مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يتبع من قبل العقل النظري، وجوهر الإنسان أخلاقيته، وليست عقلانيته، لأنه يطلب الكمال.

(٥) فصل العقل عن الشرع، الذي يعود إلى التأثر الإسلامي بالأفكار اليونانية، خاصة في التفرقة بين «اللوغوس» (القول البرهاني)، و«الميتوس» (القول القصصي)[١٤٨]. وعلى هذا الأساس، يرتب العقل على أساس علاقته بالشرع، فهو عقل مجرد من العمل بالشرع، وهو أدنى المراتب، فعقل مسدد بمقاصد هذا الشرع، ثمّ عقل مؤيد بوسائل الشرع.

يظهر من كلّ ذلك أن العقلانية المجرّدة النابعة من تراث مخصوص، وتاريخ مخصوص، وظروف مخصوصة، لن تكون إلا عقلانية أيديولوجية أو فكرانية لا تصلح أن تكون الأنموذج الكامل، حيث يقول آلان تورين: «أهم ما يميّز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب، ولكن أيضاً يوجه حكم البشر وإرادة الأشياء»[١٤٩].

وننتهي، في آخر المطاف، إلى عقلنة الأخلاق، في الوقت الذي يجب أن نتحدّث فيه عن أخلقة العقل، فمهمة العقل هي في تحقيق الحقّ والأخلاق المحضة، وليس إرضاء ميول الإنسان

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٧٧.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٤٩) آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ٣٠.

وغرائزه[١٥٠]. ومتى أيقنّا أن القيم الأخلاقية يجب أن يكون مصدرها الشرع، حقّ لنا عدم القدرة على الفصل بين العقل والدين، فلا عقل من دون شرع، ولا شرع من دون عقل. وإجمالاً، فالعقل المجرد الذي روهن عليه لكي تنتظم به أزمنة التنوير، أصبح عقلاً محتلاً بشهوة المصلحة والاستحواذ، فكانت نتائجه كارثية على الإنسان، خصوصاً لما جعل العقل الوسيلة الأشدّ فظاعة لاستلاب الإنسان، «فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك أن ينقلب بالضرر على الإنسان إن كان قليلاً أو كثيراً»[١٥١].

أما على المستوى الفلسفي، فإن طه عبد الرحمن يتحدّث عن الحدود الفلسفية للعقل المجرّد، ويربطها بثلاثة حدود:

(١) **مادية العقلانية المجردة**: فالاعتقاد السائد أن المجرد هو مجرد من كلّ اللواحق الحسية، فهو الكلي، وهو المطلق، بينما يكون الحسي هو الجزئي وهو النسبي. لكن تحول العقلانية المجردة إلى عقلانية أداتية، والارتباط الوثيق بين العلوم الصورية والعلوم التجريبية، دليلان كافيان لتأكيد مادية العقل المجرد. يقول هابرماس: «ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدّم العلمي والتقني بالقدر الذي يخترق فيه كلّ من العلم والتقانة المجالات المؤسسة للمجتمع، وبالتالي تحوّل المؤسسات ذاتها، وتلغى الشرعيات القديمة الدنيوية، وتنزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل، وعن الموروث الثقافي بكليته؛ كلّ ذلك إنّما هو الجانب الآخر لعقلانية متنامية للفعل الاجتماعي»[١٥٢]. فإذاً، يؤسس العقل المجرد، مدركاً للموضوعات، معرفته على قوانين تستند إلى عمليات ثلاث، هي التي تعطي الصبغة المادية على المدركات؛ وهي عملية **التظهير** التي يتحول بموجبها الموضوع العقلي إلى ظاهرة قابلة للتحليل، والتجريب، والتحييز، ومعناه أن الشيء لا يكتمل في ظهوره إلا بالتحيّز في المكان والزمان، ثمّ **التوسيط** الذي يدلّ على أن المعرفة ليست حدسية، وإنما استدلالية تقوم على الوسائط[١٥٣]، ويظهر من كلّ ذلك **تمديدية** العقل المجرد عوض الحديث عن تجريدية غير مبرّرة وغير بريئة.

(٢) **ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد**: الشائع أن العقلانية المجردة تكتمل فيها صور العقلانية المنظّمة التي لا يشوبها تناقض، إلا أن الواقع يشهد على وجود علاقة جدلية تتضمن: **أولاً** تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض، **وثانياً** خلو بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية، **وثالثاً** إباحة الضرورة العملية للأخذ بالمتناقضات.

---

(١٥٠) عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كانط** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ٤٤.

(١٥١) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦٨.

(١٥٢) يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»**، ترجمة حسن صقر (كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٥٣) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٣) **عدم وجوب العقلانية المجردة:** العقلانية المجردة هي عبارة عن طرح فلسفي لا يحمل أي إلزام ضروري، لأنها أساليب موروثة عن ثقافة مخصوصة، وتاريخ مخصوص، يجب ألّا يعمم بطريقة تعسفية مع إمكانية قيام عقلانية غير مجرّدة[١٥٤].

وعلى هذا الأساس، فإن العقلانية الإسلامية يجب أن تحدث تأثيلاً لمضمون العقل المجرد، فهي تعتقد بأن العقل هو عبارة عن تركيبة متسقة لا تقوم على مبدأ الفصل، وإنما على ضرورة الوصل بين العقل والشرع، العقل والدين، العقل والوحي، العقل والحس، العقل والأخلاق. وقد اجتهدت الممارسة الإسلامية في ذلك على مستويين: المبدأ والواقع. فعلى المستوى المبدئي طالب الشرع بتحصيل العلم بالوجود، وفي هذا سعي إلى الخروج عن حدّ الرمزية؛ كما طلب اليقين في المعرفة، وفي ذلك خروج عن حدّ الظن. وعلى المستوى الواقعي، اتّخذ المسلمون كلّ إمكاناتهم لإدراك الحقيقة الإلهية، متجاوزين حدّ التصوّر الرمزي، وعدم الاكتفاء بدرجة الظن فيه[١٥٥].

لذلك ينتهي طه عبد الرحمن إلى أنموذج للعقلانية هي العقلانية العملية، لكن هذا لم يمنع من إخضاع العقل العملي للنظر الفلسفي، فكيف يكون العقل العملي بديلاً للعقل الخالص، ومتى يرتقي إلى قمة كماله؟

ب ـ نقد العقل العملي

من العلامات الفارقة في فكر طه عبد الرحمن، كشفه لحدود العقل، إذ بينما يسود الاعتقاد بلغة المنطق هي أنه جنس، وجنس الأجناس إن جاز اللفظ، بما أنه ثابت ومطلق لا يتغيّر، يؤمن هو أن العقلانية متعددة، أي أنها عقلانيات عديدة. وبهذا فهو يعيب على بعض المفكّرين والمثقفين العرب تعصبهم للعقلانية الديكارتية، هذا التعصب الذي يؤرخ له منذ بداية إعجاب طه حسين بالثقافة الفرنسية. ويعتقد طه عبد الرحمن أن الأسباب الموضوعية للعقلانية الديكارتية قد انتهت في عقر دارها، وانتهى معها القول بصواب هذه العقلانية الأبدي، وصلاحيتها لتقويم التراث الإسلامي. لذلك يقترح بدائل لهذه العقلانية المجردة، قد يسمّيها حججية تارة، أو أخلاقية تارة أخرى، أو عملية تارة ثالثة، ولكن في كلّ مرة تلتقي في أنها ترتبط بالعمل، والسلوك، وبحياة الإنسان اليومية، وبفلسفة للدين، تتمأسس على أن الدين مصدر، والأخلاق هي شرط تهذيب العقل. لذلك يقترح طه عبد الرحمن نسقاً عقلياً أكثر اتّساعاً ورحابة لتجاوز ضيقية النسق الحداثي، وهو العقلانية العملية في صورتها المسدّدة والمؤيدة.

(١) **العقلانية المسددة:** يقول طه عبد الرحمن: «ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل، وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في تركه وصفه العقلاني الأصلي، ليتيح الاتصاف بوصف

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخصّ هذا العقل الذي يسدده العمل، ويجدد لباسه، باسم العقل المسدد»[١٥٦].

فإذا أردنا أن نستعير بعض مصطلحات الأب الروحي لطه عبد الرحمن، وهو الغزالي، نقول إن العقلانية قيمة أخلاقية روحية، والوصول إلى التماهي مع كمالها يفترض الارتقاء في مراتب التعقلن، وهو يبدأ بتخلية العقل من التجريد، مروراً بتحليته بالتسديد، وانتهاء عند تجلّيه بالتأييد. ولذلك تعتبر العقلانية المسدّدة محطة ضرورية لبلوغ أرقى مراتب العقلانية، وهي العقلانية الروحية التي يتماهى فيها العقل مع الدين والفلسفة من الشرع، والمثال مع الواقع، هذا العقل المسدّد الذي يعرّفه طه عبد الرحمن بقوله: «إن العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرّة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»[١٥٧]. فالحداثة الغربية، وهي تحاول إحداث القطيعة مع اللاهوت المسيحي، أنتجت لاهوتاً من نوع آخر، هو اللاهوت العقلاني، قام على تألية العقل، ووصفه بالمطلقية والشمولية. أما طه عبد الرحمن، وهو يحاول أن يتواصل مع التراث الإسلامي، فهو ينتج ناسوتاً إسلامياً، إن صحّ اللفظ، يرتبط فيها العقل بعقيدة التوحيد، المتجهة نحو العمل بالمقصد النافع، وهو شكل من أشكال الاستفادة من المعاني البراغماتية والمادية للشرع، ونمط من أنماط أخلقة العقل عن طريق ربطه بالعمل في مجال المعرفة، وفي مجال الفلسفة خصوصاً، وأن هذه الأخلاقية ترتبط بالقيم الشرعية التي توجه الفكر والسلوك لتحقيق ما هو نافع، ليتبيّن من مقتضى العقل المسدد أن الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان، وإنما هو فعل شرطه أن يتصف بمجموعة من المياسم: موافقة الشرع، واجتلاب المصلحة، والدخول في الاشتغال.

(أ) **موافقة الشرع**: يؤكّد طه عبد الرحمن أن العمل الذي يخالف الشرع بشكل قصدي أو بشكل فيه لامبالاة بقدسية وحرمة الشرع، ووعي كامل بالرباط القوي بين العمل والقيم الشرعية، لا يمكن أن يصنف ضمن إطار مفهوم التسديد، قد يقع ضمن إطار التوجيه الذي يحدّد نتائجه بنوع من التحرير حيناً، ونوع من اللاشرعية حيناً آخر، «ما لم يقصد به المرء صريح الموافقة لم ينج من الوقوع في الإتيان بالفساد، حيث يحسب أنه يحسن صنعاً»[١٥٨]، فكثيراً ما تغنّت البشرية بتوحيد العقل، وتعقيل الكون، وتسخير الآلة، وتنظيم العلم، لكن كلّ هذه المرامي لم تكن لتتحقق إلا بعمل مسدّد، فلما خلت من القصدية النابعة من الإرادة الإلهية المتجلية في الشرع، انقلبت منظومة القيم والمرامي رأساً على عقب، فأضحى العقل الموجّه، وليس المسدد، متعدداً وليس موحّداً، ميزته التجهيل وسخر الإنسان بدل الآلة، وتشتّت العلم بدل أن ينتظم. فالفيصل هو الموافقة الشرعية: «الحقّ كلّ الحقّ أن المرء لو أتى من العمل ما أتى، ودرّ العمل عليه أو على غيره من المنافع المزعومة ما درّ، فلا ثقة بهذا العمل، ولا عبرة بمنافعه، حتّى ينظر كيف هو عند أمر الله ونهيه، وحفظ أحكام الشرع

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الإسلامي»[159]. فالأصل من طبيعة الإنسان أنه باحث عن المنفعة ودافع للضرر، وبما أن المقاصد الدينية هي معانٍ ثابتة وشاملة، فهي الأحق بأن تتّبع للوصول إلى المقاصد النافعة. «فالعقل المسدّد هو إذاً العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد»[160]، والفعل «اهتدى» هنا ليس اعتباطياً، في ما نرى، وإنما المقصود به الاهتداء إلى ما هو نافع بتسديد شرعي.

(ب) **اجتلاب المنفعة**: لكي ترتقي المنفعة في سلّم العقلانية الأخلاقية المسدّدة بالقيم الشرعية، وجب أن تتّبع السبل الناجعة، حتّى وإن كانت خاصة، إلا أنها مستلّة من القيم العامة. ومتى ابتعدت المنفعة في المقصد الشرعي، انتفى حقها بأن يقال إنها منفعة، لأنها سرعان ما تكشف عكس ذلك، فهي لا محالة تقع في نقائص ثلاث:

- **الصفة المادية**: ترفع شعار «الغاية تبرر الوسيلة»، لأن القيم الأخلاقية وحدها تُنزّه عن المصلحة المادية المحدودة التي يتحول بموجبها الإنسان إلى رقم أو إلى شيء، والتأنسن يكمن في الارتقاء في مراتب التخلقن، والتخلقن هو ارتقاء في مراتب الإيمان. وعلى هذا الأساس، تكون المصلحة المادية ذات قيمة متى بدأت بقصدية أخلاقية، وانتهت إلى منفعة مادية بأبعاد روحية.

- **الصفة السطحية**: «مهما أوتي العامل بغير شرع الله من وسائل نظرية أو عملية لتعيين وتقرير مصالحه، فإنه لن يبلغ في إدراكها مبلغاً بعيداً»[161]. وربما هذا ما قصده الشاطبي ذات مرة، وهو يؤكّد أن كلّ عمل متّبع فيه الهدى من غير التفات إلى الأمر والنهي الشرعي، فهو باطل على الإطلاق، لأنه لا بدّ من حامل يحمل عليه، وداعٍ يدعو إليه. فإذا لم يكن لتلبية مطلب الشارع في ذلك مدخل إلى مقتضى الهوى والشهوة، وما كان ذلك، فهو باطل بإطلاق[162].

- **الصفة الذاتية**: فحواها أن العمل الشرعي وحده هو الكفيل بأن يرتفع بعمل الإنسان إلى الإيثار والغيرية، وتجاوز رغباته وأهوائه الضيّقة، وبالتالي يستطيع التفتّح على الآخر، وعلى العالم. فالشرع هو الضامن الوحيد الذي يدفع الإنسان إلى مقاومة شرّه الفطري، وأنانيته المفرطة التي لن يتغلّب عليها إلا بالدافع الديني الشرعي والأخلاقي.

(ج) **الدخول في الاشتغال**: حدّ الاشتغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل، ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد همّ القدامى كما همّ المحدثين. وبهذا ينقلب مدلول الإنسان من كونه العاقل، إلى كينونة أخرى هي العاقل العامل، فيضطلع بالوظائف الأساسية للاشتغال، ومنها: التشخيص من حيث تحول الشيء من وضعه كتصوّر إلى وضعه كواقع وتعيين، فيكون المبدأ العملي هو إحضار وإظهار. أما التشريف، فوظيفته نقل شرفية العلم من مبدأ الانفصال عن

---

(159) المصدر نفسه، ص 59.

(160) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص 71.

(161) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 60.

(162) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، خرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد علي؛ مع شرح تعليقات فضيلة الشيخ عبد الله دراز، 4 ج، ط 2 (بيروت: دار المعرفة، 1996)، ص 173.

الواقع والتطبيق إلى ضرورة الارتباط به: «قيمة كلّ علم تكون على قدر تعلقه بالعمل»(١٦٣). كما إنّ التوسيع هو صفة ملازمة أيضاً للعمل المسدّد من حيث تفتح آفاق الفهم، ومرور العقل من وضعية جزئية إلى وضعيات عامة، تجعله أيضاً في وضع تصحيحي محكوم بضوابط مشروعة، عقلاً وشرعاً، وهي التأصيل، والتصويب، والتقويم.

وحاصل القول إن العقلانية المسدّدة قيمتها في رباطها الوثيق بالشرع، ووقوفها على أوامره ونواهيه في جلب المنافع، والبحث عن المزايا، ولكن معايب لصقت بها تجعل ضرورة تكميلها واجبة، لأنها وإن ارتبطت بالمقاصد الثابتة والعامة، فإن الوسائل المنجزة لها خاصة وذاتية، فهي متغيّرة، الأمر الذي يعرّضها للفساد، جراء آفات قد تلتصق بها، كآفة التظاهر والتكلّف، أو آفة التقليد، فلا تكون الدوافع بريئة، وإنما تكون محكومة بالهوى والأنانية أكثر من ارتباطها بالقيم والمقاصد الشرعية(١٦٤).

لذلك، يضع طه عبد الرحمن بديلاً تكميلياً للعقلانية المسدّدة تبقى على ميزاتها العملية والأخلاقية والشرعية، ولكنه يحاول أن يتجاوز مجموعة الآفات التي لصقت بها، معلناً ضرورة التماهي بين العرفان والوجدان، وبين العقلانية والروحانية، في ما يدعوه «العقلانية المؤيدة».

(٢) العقلانية المؤيدة: نكاد نجزم أن المنطق الجدلي الذي يحكم نمط التفكير الطاهائي، وصل إلى أرقى صورة في دحض التناقضات بين المفاهيم، كيف لا، وهو يقترح علينا توليفة على الشاكلية الهيغلية على مستوى المنهج، تعتقد في وجود إمكانية تلاشي العقل في التجربة الوجدانية، فتنتج لنا أنموذجاً منفرداً للعقلانية، هي العقلانية الصوفية، تمكّن المتقرّب من تحصيل التجربة الحيّة بمدلولاتها الروحية، وإقامة العمل على التجربة الفيّاضة. لذلك يعرّف طه عبد الرحمن العقل المؤيد بقوله: «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلاً عن تحصيل المقاصد الناجعة»(١٦٥)، فالعقلانية المؤيدة تصل العقل بالفعل، والمقصد بالوسيلة، ولا تفصل المعرفة غالباً عن العلم بالأشياء. ولذلك يلتقي الإنسان الخطاب الرباني بدلائله الروحانية، وليس برسومه اللفظية، فالغاية إذاً هي تدارك الآفات الخلقية والعلمية المرتبطة بالعقلانية المجرّدة والمسددة، فالذين اقتصروا على أبنية العقل المجرّدة في المعرفة، لم يزدهم اقتصارهم هذا إلا إعراضاً عن المعرفة بالله، والاشتغال على مقتضى شرعه، وقطعوا على أنفسهم سبل الوصول إلى المعرفة الغيبية بدعوى الموضوعية العلمية، وضرورة استقلال المعرفة العلمية. أما الذين ارتكزوا على العقل المسدّد، حتّى وإن برهنوا على عقل عملي يتوسل بالعلوم النقلية لأجل الوصول إلى معرفة الله، فهم يقفون على حقيقة الانفصال بين العلوم العقلية ومعرفة الله. لذلك وجب أن تكون: «كلّ العلوم، نقلية أكانت أم عقلية، خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك، لا بُدَّ من أن يصل إلى إدراك جانب منها، وأن

---

(١٦٣) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٦.

(١٦٤) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧١.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

يستزيد التقرب إليها، وإلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكانْ لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع»[١٦٦].

وبهذا، فإن العقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني، وتصديق وجداني، وإقرار لفظي، وإنما هو بالأساس اعتقاد حيّ يقيني يصدقه العمل، وقول يحققه الفعل، والإيمان الحيّ لا يوجد إلا مع العمل. وهذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن لا يقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبذله المعتقد المؤمن، إذ إنَّ المؤمن يتحرك بكلية قواه، ما ظهر منها وما بطن، طالباً الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف القيم الروحية، والعملية التي تورث الصلاح عاجلاً في الحال، وآجلاً في المآل. فعندما يخاطب الله عزّ وجلّ عباده بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[١٦٧]، فإن ذلك مدعاة للتفكّر في حقيقة ارتباط المنفعة والحقائق العلمية بالتوفيق الإلهي، وهذا التوفيق إنّما مردة لعلاقة روحية طيبة مع الله عزّ وجلّ، فمن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب.

ولذلك، يرى طه عبد الرحمن أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تتفجّر في التجربة الصوفية، فالصوفي تستولي عليه طاقة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله، وبتربية أفعاله، حتّى تصير موافقة لمعارفه، ثمّ يُعنى بترسيخ هذه الموافقة حتّى تجلب له معارفه معرفة الله، وتجلب له أعماله محبته الخاصة. وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرّب إلى الله والمشتغل به، والمتعامل فيه، وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائناً حيّاً عاملاً في التسديد، إلى كائن حيّ عابد في التأييد، حتّى يقول طه عبد الرحمن: «ومتى سلّمنا بأن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك... أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحيّة، ركن الأركان التي يتحقق ويتقوّم بها السلوك عنده»[١٦٨].

فالعمل الصوفي بهذا يُعدّ طريقاً بديلاً لتحقيق الحرية الحقيقية من حيثُ إنَّه يناقض أي تعبّد لغير الله، بل إن العمل الصوفي يغدو في مدلوله الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من كلّ أشكال الاستعباد. يقول طه عبد الرحمن: «إن المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية الكونية، وإن لا سبيل له للتحرر من هذا الرّق الكوني إلا إذا تحقق بالافتقار والاضطرار، وإن الافتقار جامع لمنن الخالقية الإلهية خلقاً ورزقاً»[١٦٩].

فالعبدية إذاً قيمة يجب أن يعرف الإنسان مداها، لأن التعبد المتعالي لله يخلصه من العبودية للشهوات، والرغبات والمحرّمات، وتجعله يرتقي في مراتب التقوى، عقيدة وعملاً، حيث يؤكّد طه عبد الرحمن ذلك بالقول: «إن المكلف يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع، وإن هذه الرؤية إن

---

(١٦٦) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٤٩.

(١٦٧) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٥.

(١٦٨) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

جاءته بالرضا عن أفعاله، سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإن جاءته بالسخط شقى شقاوة لا يسعد بعدها»[١٧٠].

وهنا تظهر صوفية طه عبد الرحمن، وتظهر معها معالم تأثره بأبي حامد الغزالي[*]، وتحقق العبدية بالمعنى الصوفي الذي قوامه الحرية، وليس بالمعنى الغربي الذي يؤكّد أن الحرية يصدرها العقل المجرد، وتنتهي إلى الفردانية التي تتجاوز أحياناً حتّى القيم الإنسانية، إنّما الحرية الملكوتية أو الربانية التي يقف بموجبها الإنسان عند حدود الله، والتي تجعل الدنيا لدى الإنسان المؤمن بين يديه، ولا تجعلها في قلبه، وقوامها مجاهدة النفس والإكثار من الطاعات. ولعل هذا الطرح الطاهائي يقترب مما قاله الشيخ العربي الدرقاوي[**] في رسائله: «فمن أراد أن تريه الحرية وجهها، فليرها وجه عبوديته، وهي النية الصالحة، والمحبة الصادقة، والظن الحسن، والخلق الكريم، والوقوف عند الأمر والنهي من غير تبديل، ولا تغيير، فإنها تريه وجهها، ولا تستره عنه»[١٧١].

وهكذا، فنحن أمام عقلانية صوفية متميّزة، تعكس مدى إصرار «طه عبد الرحمن» على خوض تجربة وجدانية تكون السبيل إلى فهم وتغيير وتفسير وتجاوز الواقع المتردّي، والتي تتميّز بأن:

- **العمل الصوفي تحويلي**، إذ بحيث ينفذ إلى جذور المعلومة، يجتثّها ويستبدلها ببذور صالحة، أو ما عرّفه بالمباطنة، حيث يقول: «إن المباطنة هي كون الذات المتعرّف عليها بالتجربة، تصبح دالة على أوصافها المدركة أصلاً بالنظر، وعلى أفعالها المترتبة أصلاً في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالة على الذات، كما هو الشأن في العقل المجرّد، أو تكون الأفعال هي الدالة عليها، كما هو الحال في العقل المسدد»[١٧٢].

- **ديمومة التجربة الصوفية**: فالعمل الصوفي يتجاوز الظروف والأزمات ما دام الإنسان خُلق عابداً لله يعيش دنياه بنفحات آخرته.

- **التجربة الصوفية تجربة المخلص لربه ودينه في اتّباع مقتضيات الشرع، والارتفاع عن ملذات الدنيا**: «ومن الممارسات عند أهل التجريد، وأهل التسديد، ما تدّعي الإخلاص من غير أن تستجيب

---

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(*) في هذه الفكرة بالذات وفي مقالة لعبد الجبار الرفاعي في كتاب **مخاضات الحداثة**، يقول قاصداً طه عبد الرحمن: «إن بعض الباحثين ممّن يصدرون عن مرجعيات سلفية، ومن المناهضين للحداثة ومنجزات العلوم الحديثة، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها والتشهير بها. إنّهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة، وكأنهم يستأنفون موقف الغزالي الذي راح ينفي الفلسفة بمنطق الفلاسفة، فوقع في ما هرب منه من دون أن يدرك هؤلاء أنهم يطلبون المستحيل في مسعاهم للهروب من العصر، واستدراك ما يتعذر استدراكه، وإحياء ما لا يمكن إحياؤه». انظر: محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٧).

(**) الدرقاوي الحسني هو مؤسس الطريقة الدرقاوية في مدينة فاس متوفى سنة ١٢٣٩هـ عاش حوالى ٨٠ عاماً، عمل على الجمع بين العلم الشرعي والتربية الصوفية.

(١٧١) **مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني**، تحقيق بسام محمود بارود (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٩)، ص ١٤٦.

(١٧٢) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٢٧.

لشرط التحرر من ابتغاء المنافع، بل تأخذ بنقيض هذا الشرط، فتدّعي أن العمل مقدار نفعه... **فما لم يتطلع العامل إلى التجرّد عن الشعور بالامتنان على الغير، وعن الشعور باستحقاق العوض، إلا وبقيت في نفسه دواعٍ تنزع عن عمله صفة الإخلاص»**(١٧٣).

ـ التجربة الصوفية عمل متماهٍ، لا يقف عند وجود حدود بين دائرة الحياة، وحلقة الوجود، فترتبط الذات بنفسها، والله بالكائنات، لأن السرّ في وجودهما واحد:» وعلى هذا، فالصوفي لا يجمع بين معرفته بالشيء، ومعرفته بالله، كما لو كان واصلاً بين أمرين مستقلين في ما بينهما، ومصطنعاً لعلائق خارجية تشدّ أحدهما إلى الآخر على أساليب العقل المجرد، وإنما معرفته بالشيء لا تفارق معرفته بذاته، ومعرفته بذاته لا تفارق معرفته بربه»(١٧٤).

إننا أمام تصوّر جديد للعقلانية الطاهائية تعلن أولاً تهافت العقل المجرد، نظراً وتطبيقاً، وتؤسس لعقل عملي يبني على المجاهدة، ثمّ المباطنة، فترتبط أولاً بالمقاصد الشرعية، حتّى وإن تناقضت مع الوسائل الشرعية، ولكنها سرعان ما تجد طريقها إلى الكمال عندما يلج الإنسان إلى داخله مكتشفاً علائقه المنسجمة مع غيره، ومع محيطه، ومع نفسه، ومع ربه. ولا يمكن للإنسان أن يؤسس العقلانية الناجعة والحرية العابدة والفردانية المتفتحة إلا بلفظة التماهي بين الفلسفة والدين، بحيث تنتج لنا الفلسفة عقلاً منطقياً سليماً، وينتج لنا الدين شريعة صحيحة، في ما يدعوه طه عبد الرحمن بالعقل المؤيد. وهنا نلمس بديلاً ما بعد حداثي ذا إحداثيات إسلامية يعلن عن إمكانية قيام حداثة إنسانية، ولكن بعقلانية إسلامية تدرك ضرورة ارتباط العقل بالقيم الأخلاقية، وضرورة ارتباط القيم الأخلاقية بالدين الإسلامي، لتحقق الكونية في أرقى كمالاتها، حينما يبعث الفعل الحضاري بتحفيز وتوجيه قرآني رباني، يعلن لحظة الحلول بين الوحي والوعي.

٢ ـ من أجل التأسيس لفلسفة ما بعد حداثية بإحداثيات قومية إسلامية

يمكن تصنيف المحاولة الفلسفية الطاهائية ضمن مهمة استغرابية تهدف إلى القضاء على المركزية الأوروبية، ببيان الطريقة التي يتمكّن بها الوعي الأوروبي من التموقع في مركز الصدارة عبر التاريخ القديم والحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة. هذا الاستغراب يحاول ردّ الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية، بعدما تفشت أخلاقياته جراء التفوق الفلسفي، والعلمي، والسياسي، والعسكري، الذي طبع العصر الحديث، وبالتالي فإن مهمته هي دحض أسطورة الثقافة العالمية التي تقول بتوحّد العالم، والتي على كلّ أمة أن تتبناها حتّى تنتقل من الاتّباع إلى الإبداع.

ويختلف، بالتالي، التأسيس لفلسفة ما بعد حداثية عن أي فلسفة ما بعد حداثة نيتشه، ودولوز، وفوكو، وهابرماس، لأنها تكون ذات مبادئ وتوجهات دينية إسلامية.

---

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

ينطلق طه عبد الرحمن في كتابه: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، من مقدمة تفيد بما يلي: «كما أنَّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية»[١٧٥]، وهي دعوى ميتافيزيقية تقوم على الخصوصية، والفصل، والإحالة، إذ الحداثة الإسلامية تقاس بالحداثة غير الإسلامية، ويفترض وجودها وجود غيرها، بصرف النظر عن تحقق الوجود من عدمه، ويفعل فعل المقايسة فعله حين ينسحب على أشكال الحداثة، فكما أنَّ للحداثة الغربية أشكالاً مختلفة، كذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكال مختلفة، لتتحول المقاربة إلى شكل من أشكال الحداثة الإسلامية». لكن الأمر يتحول بالمنظور الطاهائي إلى البحث عن روح الحداثة المباين لواقع الحداثة، فيكون التميز بينهما سبيلاً للخروج من شبه الحداثة إلى حقّ الحداثة، ليكون الطموح بعيد الرؤية حين يعلن طه عبد الرحمن أن: «الفعل الحداثي يجد رقيَّه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها»[١٧٦]، لأن الحداثة جسد وروح، والمسلمون إذا أرادوا أن يؤسسوا لفعل حداثي وجب عليهم الوقوف على المضامين الحقيقية للتحديث عبر الوعي الحقيقي لمفهوم روح الحداثة الذي يقيمه طه عبد الرحمن على ثلاثة مبادئ: الرشد، والنقد، والشمول.

أ ـ من واقع الحداثة إلى روح الحداثة

لا مناص من الاعتراف بتوسع استعمالات مدلول الحداثة على نحو واحد في أرجاء عديدة، حتّى أضحى مطيَّة للتباهي حيناً، ونظرية للتقديس أحايين أخرى، فمهما تعددت التعاريف والمفاهيم فإنها تنتهي كلها إلى إخراج مدلول الحداثة من تاريخانيته، وإلباسه لباساً تقديسياً يعبّر عن لاتاريخيته، حتّى يظن ظان بأنها نهاية التاريخ، فوقع التهويل لها: «وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء، كلها تصرف الإله القادر بحيث لا رادَّ لقدره»[١٧٧].

ويعتقد «طه عبد الرحمن» بأن هذا التصوّر في حدّ ذاته غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من مدلول عقلي إجرائي إلى منزلة المقدس الوهمي. لذلك يدعو إلى ضرورة رفع التشيىء عن مدلول الحداثة عندما نميز بين جسد الحداثة وواقعها، وبين روح الحداثة، فإذا كان التعريف السائد لم يخرج عن وجه واحد للحداثة، هو الجانب المادي فيها، وجانبها الواقعي، فإن إبداع الحداثة يجب أن يكون من رحم الحداثة، وليس من محاكاة لجسدها، وهذا ما يعبّر عنه طه عبد الرحمن بروح الحداثة.

كما أنَّ صاحب كتاب: **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، يتوخّى في التمييز بين الروح والواقع، وضع الشروط المعرفية والوجودية، ليس للتمييز فحسب، وإنما لكسب شرعية واقعيات حداثية أخرى، غير واقع الحداثة الغربية القائم فعلياً، عن روح الحداثة، كما يقول طه عبد الرحمن: «هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان

---

(١٧٥) عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٧.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

في أي زمان ومكان، أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص. وبالطبع، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ومعلوم أن أشهر تحقق لروح الحداثة تمثل بالواقع الحداثي الغربي»[١٧٨].

والعلاقة بين روح الحداثة وواقع الحداثة كالعلاقة بين المثال وممثوله، فواقع الحداثة الغربية ليس إلا تجلياً من التجليات أو التطبيقات الممكنة لروحها، ذلك أنه ينزل منزلة المثال من ممثوله، ومعلوم أن المثال غير الممثول، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية، وهذا يعني أن التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح، بل قد يفضل بعضها عن بعض من جهة مزيد تمسكه بها في نهوضه الحضاري. ولهذا يؤكّد طه عبد الرحمن أنه ليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتّى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ إنَّ أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل، ثمّ لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية، بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية[١٧٩].

ونتيجة لهذه الأمور لا يمكن أن تنبلج أمام المتلقي إلا بفلسفة للتاريخ، تسبر أغوار الفعل الحضاري والحداثي في كلّ تجلياته، التي وإن اختلف فيها واقع التجسيد، فإن مبادئ التجسيد التي تعبّر عن الروح الحداثية تبقى واحدة، والتي يحددها طه عبد الرحمن بـ: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول.

(١) مبدأ الرشد: وفحواه أن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد[١٨٠]، وطه عبد الرحمن لا يتردّد بأن يستعين بتفسير كانط لهذا المبدأ، رغم أن الفيلسوف الألماني كان يجب أن يكون بمقتضى فهم المؤلّف، جزءاً من واقع الحداثة، وليس تجسيداً لروحها، حيث يؤكّد كانط، متحدثاً عن معنى الأنوار على أنها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولاً عنه. ويعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه من دون توجيه الآخرين، وبأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف، والشجاعة في استخدام الفهم من دون قيادة الآخرين، وذلك نقلاً عن شعار الأنوار الذي يتلخص بهذه العبارة: «أجرؤ على استخدام فهمك الخاص»[١٨١]. وفي مقابل الرشد يكون القصور الذي يعني عدم مقدرة الإنسان على استعمال فكرة دون مزية الآخرين، مع وقوع مسؤولية هذا العجز عليه هو لا على الغير. وتأخذ التبعية أنماطاً مختلفة؛ فمنها

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨١) إيمانويل كانط، «ما هو عصر الأنوار،» في: الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ٢٨٧.

الاتّباعية: وهي التنازل طواعية عن الحقّ في التفكير حتّى في المسائل التي حقّ له أن يفكر فيها؛ أو أن تكون تبعية استنساخية: فيتجه التفكير عن نقل واستنساخ طرائق ونتائج تفكير الآخر المختلف بشكلها الأصلي، وإسقاطها عن غير تقدير للعواقب على واقعة وأفقه. أما التبعية الآلية: فتكون أمام عملية تنويم مغناطيسي، لا يشعر فيها المنساق بأنه يقلّد السائق في كلّ أفكاره لحصول التماهي في الغير. فإذا أراد الإنسان أن يؤسس لفعل حضاري حداثي، فما عليه إلا تجاوز هذه السقطات بأن يقيم مبدأ الرشد على ركنين:

(أ) الاستقلال: عن كلّ وصاية، وعن كلّ سلطة إلا سلطة فكره، فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات.

(ب) الإبداع: في الأفكار والأقوال على قيم وكأنها غير مسبوقة. فالثورة يجب أن تكون على كلّ قديم، حتّى وإن كان قريب العهد[١٨٢]، فيجب أن يسلح الإنسان الحكم بشرط المبادرة مع ضرورة حفظها، متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، ومتى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، فيتخلص من القصور إزاء العطاء الفلسفي والثقافي للآخرين، ومتى سار إلى الوعي بأصوله كملكة التصرف في المنقول وفقها[١٨٣].

(٢) مبدأ النقد: ومحتواه أن: «الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد»[١٨٤]، والاعتقاد هنا، برأي طه عبد الرحمن، هو التسليم من غير دليل، والانتقاد عنى به التسليم بقيام الدليل والبرهان، وبالتالي ينبني مبدأ النقد على ركنين:

(أ) التعقيل أو العقلنة: ويقصد بها إخضاع الظواهر بشتى أصنافها الإنسانية والطبيعية والتاريخية والاجتماعية لمبادئ العقلانية[*]، وكأن بطه عبد الرحمن يثني على العقلانية التكنوقراطية ومجالها التداولي عندما ينجح المجال السياسي في بسط هيمنته جراء إحداث العلاقة المثلى بين السياسة والعلم والتقانة، فأضحت التقانة اليوم أحد الأركان الأساسية لبناء الواقعة العلمية، فكلما تطورت التقانة تطور العلم.

(ب) التفصيل أو التفريق: «المراد بالتفصيل هنا هو نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كلّ عنصر منها»[١٨٥]. فالتفصيل إذاً ينجح عملية النقد عندما تفصل جوانب الموضوع المدرك، حتّى تظهر كلّ جوانبه على حدة.

---

(١٨٢) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(*) يُقصَد بالعقلانية هنا، تحقّق العلمية بضوابطها الأساسية وهي: التجريب، التفسير، التنبؤ، الحساب، التقنين، والتطبيق.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) **مبدأ الشمول**: ومعناه التحوّل من حال الخصوص إلى حال الشمول، أي الخروج من الدائرة المحدودة، والصفات المحددة إلى أن تشمل هذه الخصوصية مجالات تداولية أخرى مختلفة، وبالتالي فالحداثة تعني تجاوز خصوصية المجال، وخصوصية المجتمع، لإنجاح مبدأ الشمول، وهو أيضاً يقوم على ركنين:

(أ) **التوسع**: لأن الوظيفة النقدية التي تتمتع بها الروح الحداثية لا تميز بين مجال ومجال في ضرورة الاستيفاء بمقتضيات النظر العقلي، فإنها لا تدخر جهداً في أن تنفذ إلى كلّ مجالات الحياة ومستويات السلوك، على أساس أنها نسيج معرفي لا تستقيم المعرفة في إحداها إلا باستقامته في الأخرى.

(ب) **التعميم**: بحيثُ إنَّ التجربة الحداثية المخصوصة، يجب ألا تبقى حبيسة المجتمع وإلا تخلّت عن أبرز مياسمها، وخصوصاً أن المجتمع الإنساني اليوم تغلب على أهم عائق يهدد تواصله، وهو عائق الاتصال، فلتبدع الأفكار، ولتجتهد العقول، وترسل براءة اختراعاتها للآخر المتعجرف أحياناً، حتّى يثبت الإنسان المغلوب على أمره بأن لحظة الحقيقة قد حانت، فكما أنَّ العقلانية عقلانيات، فإن الحداثة حداثات، لكلّ مجال تداولي الحقّ الشرعي في أن يحدد إحداثياتها بنفسه وفقاً للمأصول، وتعاطياً مؤسساً مع المنقول، وعليه فإن التطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً، لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق، وموجز القول:

- إن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة.
- إن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.
- إن روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً.
- إن الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة.
- إن واقع المجتمعات الإسلامية هو إلى الحداثة المقلدة أقرب منه إلى الحداثة المبدعة.
- إن الحداثة لا تنقل من الخارج، وإنما تبتكر من الداخل.
- إن انتشار الحداثة الإسلامية الداخلية تستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة[١٨٦].

ب ـ من الحداثة العلمانية إلى الحداثة الائتمانية

لا شكّ في أن الحديث عن الحداثة في مدلولاتها المبتذلة، لا تنفصل البتة عن مفهوم العلمانية، في مضامينها المبتذلة أيضاً في كونها فصلاً للدين عن السياسة العلمانية. فقد استقر الفكر الغربي الحديث على ضرورة القطيعة مع السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة. هذه القطيعة التاريخية لا تنتج فصلاً بين الدين والسياسة فحسب، وإنما تنتج فصلاً بين الدين والعلم، الدين والأخلاق، الدين

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

والمجتمع... والبديل كان عقلانية مجردة من كلّ القيم الدينية، أنتجت حرية مجردة من كلّ الضوابط الأخلاقية التي أنتجت بدورها فردانية خالية من كلّ القيم الإنسانية، وكأن مشكلة المجتمع الغربي الوسيط كانت في تدينه، والحلّ إنّما يكمن في إلحاده، فانتقل المجتمع الغربي من مجتمع يؤمن بأي شيء، إلى مجتمع لا يؤمن بأي شيء، وليس هذا معناه دفاعاً عن السلطة الدينية آنذاك، ولكن معناه أن الحداثة الغربية نتجت ضمن مجال تداولي خاص كانت نتيجته فلسفة خاصة.

الحديث عن تأسيس حداثة إسلامية يشترط الانتباه إلى خصوصية المجال التداولي الغربي، وعدم عولمته لتتم بذلك عملية التأثيل في أقصى صورة التي تنتقل فيها المفاهيم إلى أضدادها، فمن الفصل إلى الوصل، ومن العلمانية إلى الائتمانية(*). لذلك يقترح علينا طه عبد الرحمن أنموذجاً ائتمانياً يقوم بداية على نقض التسيد العلماني، وانتهاء باتصال التدبير بالتعبد، واتساع الوجود الائتماني.

(١) **ازدواج الوجود الإنساني وأفول التسيد العلماني**: لعل الفكر الغربي الحديث - مستعيناً بضرورة العودة إلى دراسة الطبيعة، والاستناد إلى المنهج التجريبي والإمبيريقي - وصل إلى عقيدة جديدة لا تؤمن إلا بما يرتد إلى أصل حسّي، كانت نتيجته الاعتراف بالوجود العيني المتحقق، ورفض كلّ ما يمكن تسميته وجوداً غيبياً، وهي العقيدة التي تعتبر المرجعيّة الأساس للفكر العلماني. وهنا يكمن تناقضه، برأي طه عبد الرحمن، فالعلمانية تعتقد بأن حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده، والتي يسميها طه عبد الرحمن بـ: «مسلّمة قصور الوجود الإنساني»[(١٨٧)]، والتي يتصدّى لها بالحجج التالية:

(أ) **تعدد صور الجسمية**: يعتقد طه عبد الرحمن أن الجسمية منازل ومراتب أدناها الجسمية الجامدة، وأعلاها جسمية الإنسان، وهذا معناه أن الجسمية تزيد وتنقص. ففي حالة تناقص الجسمية تأخذ حظوظ الاقتران بالعالم المرئي في التدني حتّى تنتهي كلية، معطية الانطباع بإمكانية الولوج إلى العالم الغيبي، وهو ما تترجمه جسمية الإنسان.

(ب) **طلب أفضل العوالم**: فالإنسان لا يتوقف اهتمامه بالعالم المرئي، فتكوينه النفسي يدفعه إلى طلب أرقى العوالم، فيرتحل من عالم إلى آخر، حتّى إنَّه يريد أن يحقق في العالم المرئي نفسه عوالم من جنسه، يستشعرها بفطرته.

(ج) **قدرة ملكات الإنسان على التجاوز**: إن ما يميز الإنسان من سائر المخلوقات من قدرات وملكات، واستعدادات، تجعلنا نتأكد من أن وجوده أرقى من أن ينحصر في الجانب المرئي.

(*) يعرّفها طه عبد الرحمن بكونها، تعبير عن الوحدة الأصلية بين الدين والسياسة أو بين التعبُّد والتدبير، فلا فاصل بين ما هو تعبّدي وما هو سياسي.

(١٨٧) طه عبد الرحمن، روح الدين: **من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ٣١.

(د) **اختصاص الروح بتجاوز العالم المرئي**: للروح القدرة على إحداث التواجد بنمطين هما: «الإنوجاد» و«التواجد»، فالإنسان بمقدوره أن يحيا كلا الحياتين، أي أن يكون موجوداً في العالم المرئي وموجوداً في العالم غير المرئي[١٨٨].

وعلى الجملة، فإن طه عبد الرحمن يعلن تهافت مسلّمة قصور الوجود الإنساني، ويؤسس لمسلّمة أخرى بديلة تأثيلية، هي مسلّمة تعدية الوجود الإنساني[١٨٩]. فالإنسان يحيا في أكثر من عالم واحد، فيجاوز المرئي إلى الغيبي، ثمّ لا يتوقف عند هذا الحدّ، وإنما يعرّج بروحه في عوالم الغيب المتسامية، فهو يرتحل إلى الأعلى، وبالتالي الارتقاء في سلّم الكمال. وهنا يحدث التوازن في كينونة الإنسان بين وجوده وإنوجاده، فيتحول التأنسن بهذه الطريقة إلى قيمة تختلف بين الناس بحسب قدرتهم على الارتقاء الروحي غير المنفصل عن العالم المرئي. فإذا كانت الحداثة الغربية هي حداثة البعد الواحد، والعالم الواحد هو العالم الحسي والمرئي، فإن الحداثة الإسلامية كنظرية قابلة للتطبيق هي حداثة متعددة الأبعاد، ومختلفة العوالم بين مراتب مختلفة للمرئي، ومراتب متنوعة للغيبي. لذلك، فإن فهم الإنسان لواقعه واستشرافه لمستقبله مرتبط بوعيه بحقيقة الوجود وبإيمانه الراسخ، وعقيدته الثابتة بأن للكعبة ربّاً يحميها.

(٢) **من ضيق الدِّيانية إلى سعة الائتمانية**: يبقي طه عبد الرحمن على ثلاثة مفاهيم من أجل خلق السجال المعرفي بينها للخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن المدلول الأصلح لعلاقة ما هو ديني بما هو سياسي، وما هو مرئي بما هو غيبي، لأن المقدمة الكبرى التي تحدّد معالم الخصوصية في أي حداثة هي مقدمة الوصل أو الفصل بين العالمين، وهذه المدلولات هي: العلمانية، والديانية، والائتمانية.

فإذا كان الأصل في فصل العلمانيين بين الدين والسياسة هو إرادة نسيان العالم الغيبي، فإن الأصل في وصل الديانين هو إرادة تذكّر العالم الغيبي. لذلك كان وصلهم غير واضح، وغير موحّد، رغم أن القاعدة العامة التي ينطلقون منها واحدة، وهي: «إن تسليم المواطنين، حكاماً ومحكومين، بوجود القانون الإلهي يجعلهم يجمعون بين العمل السياسي والعمل الديني في تدبير شؤونهم»[١٩٠]. هذه القاعدة العامة تتفرغ عنها ثلاثة توجيهات:

أولها: أن العمل الديني جزء من العمل السياسي.

ثانيها: أن العمل السياسي جزء من العمل الديني.

ثالثها: أن العمل الديني هو عين العمل السياسي.

ويعيب طه عدّ الرحمن على هذه الطوائف، برغم فلسفتها القائمة على الوصل ضيق ما انتهت إليه، فالطائفة **الأولى** التي تمثل أهل التسييس جعلت الدين تابعاً للسياسة، فقد كانوا يمارسون

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٦.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

سلطاتهم السياسية من غير تحرج من الأوامر الدينية، لأنهم يؤلونها لصالح مزاعمهم. أما **الطوائف الأخرى**، فإنها تدّعي كلها الحرص على التوافق بين الممارسة السياسية، والأمر الإلهي إنْ تصريحاً أو تلميحاً، ولكنها وقعت أيضاً في شبهة الضيق، لأنها، برأي طه عبد الرحمن، حصرت علاقة الوصل بين نوعين من الأوامر: إلهية، وبشرية، ولم تتنبه إلى ضرورة الوصل أيضاً بين الآمر الإلهي والآمر البشري، فقيمة الأمر بقيمة الآمر، وكلما ارتفعت درجة ومنزلة الآمر، ارتقى معها الأمر، حتّى يصل إلى الكمال. يقول طه عبد الرحمن: «بات من الضروري تجاوز هذا التصوّر التقليدي الذي يتذرع به العلمانيون في زعمهم أن قيمة التدبير في وفائه بالمصالح، على تصوّر يعيد الاعتبار إلى منزلة الآمر في أوامره. فإذاً لا بُدَّ من تأسيس العمل بالآمرية الإلهية على شهود الآمرية الإلهية، بحيث يكون التدبير في الآن نفسه أمرياً وشهودياً، فإذا المأمور أتى أمراً من الأوامر المنزلة، شهد في الوقت ذاته الآمر الإلهي»[191].

وعلى هذا الأساس، فنحن أمام طرح يتجاوز حدود المادية العلمانية، وحدود الخلط بين المادية والروحية على الطريقة الديانية، فبالرغم من أن الدياني والائتماني يقيمان التشهيد على تنزيل العالم الغيبي على العالم المرئي؛ نجد **الأوّل** يقف عند حدود تنزيل الأحكام، أما **الثاني** فيتعداه إلى تنزيل المعاني الروحية لهذه الأحكام، مشاهداً لما لا يشهده الدياني.

وينتهي طه عبد الرحمن إلى مجموعة من الميزات التي يختص بها الائتماني:

- الائتماني لا يصل بين العالم المرئي والغيبي، إذ هو يعتقد أنهما وحدة أصلية نشأت عن موقف غيبي عظيم خاطب فيه المدبر الأعلى الإنسان.

- الائتماني ينطلق من الغاية التي جعلت للإنسان منذ خلقه، وهي العبادة.

- إن الائتماني يفرق في تعبده بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلاً باطنها حاكماً على ظاهرها.

- يتوسل الائتماني في الوصول إلى غايته بالتزكية العملية، فيجعل الإنسان متحولاً قلباً وقالباً، بحيث يصير متعبداً لله في كلّ شيء، وفي كلّ وقت، وفي كلّ أين.

- يخرج العمل التذكوي الائتماني من حبّ التسيد للخلق إلى حبّ التعبد للخالق، مورثاً إياه وازعاً داخلياً[192].

إن بناء حداثة إسلامية يقتضي تسلّح الإنسان المسلم بالمبادئ والأدوات والوسائل التي تحقق له التحوّل الإيماني الجذري، بفعل الطريق الائتماني الذي به تخرج المكنونات، وتجعل الإنسان يجدد فهمه للعقل موسعاً لنطاقاته وطاقاته، ويجدد مكابدته للواقع. يقول طه عبد الرحمن: «إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الوحي»[193].

---

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٧ ـ ٥٠٣.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

وعلى الجملة، فإن الأنموذج الحداثي لطه عبد الرحمن، وعلى منوال ما نسجه الغزالي، يقوم على نقد الاعتقاد في أحادية الوجود على أنه حسّي، ويتمأسس على دحض العقل المجرّد، والتأسيس لفلسفة إشراقية طاهائية، نعتقد بأن الوصول إلى الحقيقة يكون بتجليها، وتجليها يكون مردُّه في الارتقاء في مراتب الإيمان والائتمان حتّى تلامس الروح البشرية الأمر الإلهي، فتستشعره، ومن ثمّ تحوله إلى موجود واقعي.

إن طه عبد الرحمن يدعو إلى استحضار المجال التداولي في التفلسف من أجل حفظ المبادرة الفلسفية، وهذا على مستوى الأصول التي تقوم عليها كلّ فكرة، إذ لا بُدَّ من أن ترتكز على حقيقة من الحقائق اللغوية أو العقدية أو المعرفية، وهذا ما يسميه: «الانطلاق» من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي، إذ من شأن هذه المبادرة الفلسفية الطامحة للاستقلال أن تخلصنا، كما يرى، من عقدة النقص أو الشعور بالدونية إزاء عطاءات فلسفية أخرى، بل من شأنها أن تدفع الإبداع الفلسفي إلى أقصاه، فيطال النظر المبدع في الفلسفات الأخرى، بحيث يدخل تعديلات وتحويرات على الفلسفات المنقولة بما يوفي بمقتضيات المجال التداولي. وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن: «الاقتدار» على إدخال تحويلات على المنقول بما يوفي بمقتضيات المجال. ثمّ إن النظر المبدع في الفلسفات الأخرى قد يعين على اقتناص الحقائق التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول، فنكون بذلك، كما يعتقد، سبّاقين لجني ثمار هذا التلاقح الفكري.

القسم الثاني

ناصيف نصار: من التصارم الأيديولوجي
إلى التواصل الفلسفي

«موضوع التواصل لم يكن في كتاباتي موضوعاً مركزياً، ومقصوداً في ذاته، وبهذا المعنى لا يمكن أن توصف أعمالي أو فلسفتي بأنها فلسفة تواصل في سمتها الرسمية. هناك موضوعات أخرى، كالسلطة، والحرية، والأيديولوجيا، وهي من الناحية النظرية أهم من مسألة التواصل»(*). بهذه العبارات بدأ حواري مع المفكر والفيلسوف ناصيف نصار في سؤالي عن تصنيف المشروع الفلسفي النصّاري على أنه تأسيس لفلسفة للتواصل ذات طابع كوني، رغم أنني شعرت أن عنصر المفاجأة هو الذي أنتج جواباً مثل هذا، لأنه سرعان ما أكد لي أنه يمكن أن يركب موضوع التواصل من خلال تركيب تأويلي يصل إلى نتيجة أنها فلسفة تواصل من دون قصد أو بقصد، وأخذ يشير إليّ بمجموعة من المقالات والأفكار التي بإمكانها أن تكون دلائل الفعل التواصلي.

وعلى هذا الأساس، نرى أن فلسفة التواصل عند ناصيف نصار ترتكز على شقين: **الأوّل** يبدأ بنقد التصارم الأيديولوجي الذي يقوم على إحداث فصل قصدي بين الإنسان وإنيته، **والثاني** ينطلق من ضرورة التأسيس للتواصل الفلسفي الكوني الذي يرتكز على اعتبارات إنسانية، وكونية، وعقلانية. لذلك، تأتي المحاولة النصّارية كانتصار للعقلانية بالمعنى المنفتح الذي لا يرى في العقل المجرد الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وكانتصار للعلمانية بالمفهومين السياسي والتنويري.

لذلك تندرج فلسفة ناصيف نصار ضمن الفلسفة النقدية من خلال نقد الجاهز من تاريخ الفلسفة، والتأسيس لمبدأ الاستقلال الفلسفي الكفيل بإحداث نهضة عربية ثانية، تكون مطيّة لإبداع نظرة عربية وإسلامية مستقلة في نشأتها، وكونية في تجلياتها. لذلك جاءت فلسفة التواصل عند ناصيف نصار ذات طابع فلسفي وعقلاني وإنساني يروم إلى الحقيقة المفرغة من أي تأثير أيديولوجي، قوامها البرهان والنقد، وأرضيتها الحرية بمفهومها الليبرالي الحضاري التكافلي، ترفع شعار العقل المنفتح على طاقات الإنسان المختلفة، وتعلي من شأن العلم والعلمانية، بالمعنى التنويري الذي

(*) كان ذلك غداة لقائي به بمنزله في بيروت يوم ٢٢/٦/٢٠١٣، بين الساعة ١٥:٠٠ إلى الساعة ١٨:٣٠.

لا يقوم على القطيعة بين الإنسان، ودينه، وثقافته، وهويته، وإنيته، وإنما يتأسس على التمييز بين المجالات المختلفة، بين ما هو علمي وما هو ديني؛ بين ما هو روحي وما هو مادي؛ بين ما هو نقدي وما هو انتقادي؛ بين ما هو نظري وما هو تطبيقي. وعليه، فإن الاستقلال الفلسفي أساسه تواصل فلسفي سليم، وصحيح، وإبداعي، يقوم على التقاطع بدل القطيعة، وعلى التواصل بدل الاتصال أو الانفصال.

لكلّ ذلك جاءت فصول هذا القسم ومباحثه ومطالبه لتجيب عن كلّ تلك المشكلات التي تندرج ضمن إشكالية شاملة، هي: **إلى أي مدى يمكن الحديث عن فلسفة للتواصل الكوني في ظلّ الاختلاف، وضرورة الاتفاق، وحتمية الاستقلال؟**

الفصل الثالث

من التضييق الأيديولوجي إلى الأفق العلماني

المتأمل داخل المنظومة الاصطلاحية والمفاهيمية لدى «نصار»، يدرك أنه أمام فيلسوف نقدي بامتياز، ولذلك نجده يؤسس لأنموذج تواصلي نقدي يبدأ بالهدم، وينتهي إلى البناء، فيعلن تهافت التفكير الأيديولوجي الظاهر والخفي الذي لا يروم إلى الحقيقة إلا بوصفها وسيلة لتحقيق مأرب جماعة معينة، فترهن المعرفة بالمصلحة، ويتأدلج حتّى العقل. ولذلك يكون البديل التنويري، العقلاني، العلمي، العلماني، المستند إلى قوة البرهان، هو أساس التواصل السليم. وعليه، يأتي هذا الفصل في ثلاثة مباحث هي:

أولاً: نقد التفكير الأيديولوجي

يكاد لا يخلو مؤلَّف من مؤلّفات ناصيف نصّار من حديث حول الأيديولوجيا، وهو الذي يرفع شعار تحرير القول الفلسفي من براثن الأيديولوجيا، خاصة في مؤلّفاته: **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، **والأيديولوجيا على المحكّ**، وغيرها، وهو الذي يقرّ بأن الأمة العربية تعيش وضعية حضارية خاصة، فهي نتيجة لوضعيتها تتصادم فيها تيارات ومعطيات تاريخية متأتية، إما من الحضارة الغربية المعاصرة بعلّة الاستعمار، والتفاعل العولمي، والأخذ والعطاء، في وقت أضحى فيه الفعل الحضاري الغربي الحديث والمعاصر يسيطر على كلّ العالم، ويمتد نفوذه إلى مختلف المستويات الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية والثقافية.

ومن جهة أخرى، يستلّ الوجود العربي هويته أيضاً من حضارة إسلامية وسيطية لا تزال تحتفظ بتأثير وبحضور كبيرين في ثقافة الشعوب العربية والإسلامية. ولذلك، فإن المجتمع العربي اليوم تتقاذفه وضعيتان حضاريتان متناقضتان، مبدأ وروحاً، الأمر الذي أنتج وضعية

حضارية مختلفة ومتميزة يستحيل فهمها ضمن إطار القطيعة أو التواصل، أو حتّى التوفيق والتلفيق. لذلك يقرّ ناصيف نصّار بضياع الحقيقة بين أيديولوجيا تاريخ الفلسفة، والاكتظاظ الذي ميّز الواقع العربي أيديولوجياً، سواء أكانت أيديولوجيات حزبية، أو قومية، أو طائفية، أو غيرها. إن الأيديولوجيا تسوّق نفسها وكأنها النظرة الصحيحة إلى الحياة، والإنسان، والكون. ولذلك يؤكّد ناصيف نصّار ضرورة التمييز بين نمط التفكير الأيديولوجي ونمط التفكير الفلسفي، حتّى يحتفظ كلّ نمط بهويته، ومنطقه، وحدوده، فلا تقدّم الأيديولوجيا نفسها على أنها هي الفلسفة. وبالطبع، لا يمكن أن تضطلع الفلسفة بالأدوار نفسها التي تقوم بها الأيديولوجيا.

ومهما اختلف المعرّفون للأيديولوجيا، فإنّهم يتفقون كلّهم حول كونها وسيلة لتحقيق مصالح معينة، لجماعة معينة، في ظروف معينة، فهي: «نسق من الأفكار. والآراء، والاعتقادات السياسية، والقانونية، والأخلاقية، والجمالية، والدينية، والفلسفية، تختص بمجتمع معين»[1].

ولا يختلف حال المفكر العربي عن المفكر الغربي في نظرته إلى الأيديولوجيا، فهابرماس في كتابه: **المعرفة والمصلحة**، أو كتابه: **العلم والتقانة كأيديولوجيا**، يقرّ بأن المعرفة والتقانة ما هما إلا وسيلتان لتحقيق المأرب الأداتي الذي يتحول بموجبه الإنسان إلى آلة قابلة للتحكّم والتقنين، فالتكنولوجيا ليست إلا أيديولوجيا فقط، فهي تخفي هدفها الحقيقي، ولا تعترف بمصدرها الحقيقي، ولا تقر بأنها وليدة السيطرة والهيمنة التي تخبئها العلوم التجريبية»[2].

وهنا يشير «جورج زيناتي» إلى أن الأيديولوجيا تحمل تناقضاً بين الشعارات التي تظهرها، والحقائق التي تبطنها، فهي تعبّر عن وعي أيديولوجي زائف من خلال مضمون العلاقة بين المعرفة والمصلحة الإنسانية[3].

ترفع الأيديولوجيا شعار «استهلك وأصمت»[4]، وسواء تعلق الأمر باستهلاك المنتجات العلمية أو استهلاك الأفكار، فإن الأيديولوجيا هي أبعد ما تكون عن الحقائق، لأن هدفها المصالح، والذي يمارسها يجهل القوى التي تتحكّم فيها، وهذا ما يجعلها نشاطاً معادلاً للأسطورة، فهي تقوم على التشكيك في الفلسفات، رغم أنها مستمدة منها[5].

---

(١) كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: عربي إنكليزي** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠)، ص ٨١.

(٢) جورج لارين، **الأيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ص ٢٢٥.

(٣) جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٧٩.

(٤) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماز** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٤٦.

(٥) ميشيل فادية، **الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية**، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٢٠.

١ ـ الأيديولوجيا المفهوم والماصدق

لا يختلف ناصيف نصّار عن هذا المعنى العام للأيديولوجيا، حيث يقول: «إن الأيديولوجيا نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعية معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة»[٦]. وهذا يعني أن الأيديولوجيا تقع في أحكام جانبية وجزئية، لأنها تفكير منحاز، وهو تفكير عملي، وتفكير مصلحي، وتفكير نضالي. وفي هذا النوع من التفكير تصبح الحقيقة مطلباً ربما ثانوياً، فالمفكر يسعى إلى العمل إلى نصرة جماعته، وإلى الدفاع عنها، وإلى التخطيط لمستقبلها، مستخدمة جميع الوسائل المتاحة والمفتوحة أمامها من نشاط الفكر، فهي تستغل الشعور، والخيال، والذاكرة، والنشاط العقلي المنطقي الصارم الذي يبحث عن الحقيقة، وليس هو همّها الإنساني. ولذلك يقول: «الفكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، إنها وليدة العقل، والشعور، والخيال، والإرادة، والنزعة الباطنية»[٧].

فإذا كان الفيلسوف يرفع شعار الحرية والعقل، لأجل البحث عن الحقيقة، فإن الأيديولوجي يرتكز على كلّ الوسائل التي من شأنها أن توصله، ليس إلى الحقيقة، وإنّما إلى المصلحة. ورغم هذا التقارب في النظر إلى الفعل في معناه الأيديولوجي، إلا أن زئبقية المدلول تحيل على تصورات مختلفة، وهذا ما أشار إليه ناصيف نصّار، مستشهداً بما جاء على لسان «ياكوب باريون» حينما قال: «إنه من المتعذر الوصول إلى مفهوم موحّد لها، بالرغم من وجود خصائص مشتركة بين مختلف التعريفات التي وضعت منذ ظهور اللفظة»[٨].

غير أنّني ألحظ شيئاً لا أستطيع أن أحتفظ به لنفسي، وهو أن المنحنى النصاري لا يعدو إلا أن يكون موقفاً هابرماسياً بلسان عربي عندما أجد أن حجم التقاطعات بين الرجلين تتجاوز حدّ الصدفة أو حتّى مبررات المصادفة، إلى القول بنوع من القصدية، في أن يكون ناصيف نصّار هو من يمثل نظرية الفعل التواصلي في الفكر العربي المعاصر، حتّى وإن لم يعلنها صراحة.

إن هابرماس يعلن الحرب على الأيديولوجيا، وعلى تاريخ الفلسفة في جلّ مؤلّفاته، خاصة في مؤلّفه **المعرفة والمصلحة**، بعد ماركس، ومؤلّفه **العلم والتقانة كأيديولوجيا**. وعلى ذلك، فإن هابرماس، برغم ولوجه الفلك الماركسي في جانبه المنهجي، إلا أنه لا يعيب على ماركس فهمه للممارسة الإنسانية فقط، والتركيز على البعد المادي في فلسفة التاريخ، حيث يقول: «يبدو في اعتقاد ماركس أنه قد سوى المسألة بشكل صارم باستخدامه الخاص للمنطق الهيغلي، بأسلوب يكتفي بالقول بأنه مادي. في الحقيقة، لم يكن من الضروري بالنسبة إليه التعلق خصوصاً بهذه المسألة»[٩].

---

(٦) ناصيف نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٥)، ص ٤٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٨) ياكوب باريون، **ماهية الأيديولوجية**، ترجمة أسعد رزوق (بيروت: الدار العلمية، ١٩٧١)، ص ١١٧.

(٩) يورغن هابرماس، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٢.

فالعقلانية الأداتية قامت إذاً على أدلجة العلم، والتقانة، والفلسفة، لأجل الارتقاء بالفعل الغائي إلى أعلى مستوياته، بحيثُ إنَّ «الفعل الغائي يجعل الفاعل يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق له النجاح قصد تحقيق غاية معينة»[١٠].

وعلى هذا الأساس، فإن الأمر يوحي بعدم وجود نقاء علمي، وأن المسألة ترتبط بحسابات أيديولوجية، فالعقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف لا يتخلى عن مضمونه السياسي، وربما العقل التقني ذاته أيديولوجياً»[١١].

إن أدلجة العلم بالاحتكام إلى العلموية، برأي هابرماس، هي وسيلة لتحنيط العلم، خاصة عندما تتحول كلّ أشكال المعرفة إلى نوع من الغرور الوضعي الذي يؤمن بقدرته الخارقة للإجابة عن كلّ الأسئلة، فالإبانة عن تفاصيل الخطاب الوضعي يصل بنا إلى نقد الحداثة في مفهومها الأيديولوجي.

فإذا كانت الأيديولوجيا تنشأ برأي هابرماس من مضمون العلاقة بين المعرفة والمصلحة الإنتاجية، فالمؤاخذة عليها تكون في ما يخصّ انكفاءها على الأنموذج التكنيكي الأداتي، وإهمال باقي النماذج الأخرى، فلا يمكن أن يكون العقل إلا أداتياً، ولكن لا يمكنه أن يكون أداتياً وحسب. وعليه، فإن نقد العقلانية الأداتية هي لبّ فلسفة هابرماس، فمشكلات العقل لا تحل بنقد العقل من خلال رفض العقل الأداتي، ودحضه بوصفه أيديولوجيا. والحلّ الأمثل لدى هابرماس هو قبول العقل الأداتي بوصفه جزءاً من تصوّر أوسع للعقل يجعله يتجاوز حتّى المعاني الأيديولوجية لنظرية الحالات الثلاث التي طرحها كونت، والتي تنتهي به إلى أن المعرفة العلمية هي أنموذج وحيد تتعلّق بالعقل الوضعي[١٢]. وهكذا، فإن هابرماس يثبت أن العلوم التجريبية لا تمتلك إلا قيمة تفسيرية محدودة، ما إن نقترب من الظواهر الاجتماعية حتّى نكتشف أنواعاً أخرى من المعارف العلمية غير العلوم التجريبية، أي العلوم الاجتماعية[١٣]. وعلى الجملة، نؤكد أن هابرماس، في معرض تأسيسه للعقلانية التواصلية، يحاول تبيان معايب العقل الأداتي في جميع صوره الليبرالية والماركسية، فكلما كان هناك تناقض بين الأهداف التي نخفيها، والشعارات التي نحملها، وقعنا في دائرة الوعي الأيديولوجي الزائف، وكلما كان هناك تصريح يصل إلى حدود الوقاحة الفكرية في إعلان النوايا، وقعنا في دائرة الوعي الأيديولوجي المفتّت. وفي كلتا الحالتين، يكون الإنسان قد انتهى أو أعلنا موت الإنسان، ليس كوجود مادي، وإنما كقيمة، كما يؤكّد ميشال فوكو.

---

(١٠) يورغن هابرماس، «العلاقة بالعلم ومظاهر عقلانية الفعل،» ترجمة جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي)، العدد ٤٦ (١٩٨٧)، ص ٢٣.

(١١) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر (كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٤٤.

(١٢) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر (كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠١)، ص ٨١.

(١٣) فرانسوا إوالد، «هابرماس: جدلية العقل الحديث،» في: مجموعة مؤلّفين، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ١٥٧.

يصنع ناصيف نصّار لنفسه موقفاً متميزاً من الأيديولوجيا بأن يكون أكثر هابرماسية من هابرماس ذاته، أو أقل هابرماسية منه، ولذلك نجده يولي عناية أساسية في مشروعه الفلسفي لنقد التفكير الأيديولوجي على أساس أنه غير عقلاني، وغير حرّ، ولاإنساني، ولاأخلاقي.

إن الأيديولوجيا، بالمعنى النصّاري، تفصح عن نفسها بوصفها قضايا اجتماعية مترابطة، أي أنها تتجه نحو العالم المعيش ومشكلاته، فالماهية الجوهرية للأيديولوجيا هي الماهية الاجتماعية، لأنها موضوعة بالتحديد لأجل جماعة معينة، فهي تحدّد الصفات والميزات ذات الطابع الجامع المانع لتوكيد وجودها وكيانها المرتبط بتحقق مقاصدها، ومصالحها. ولهذا يتحدث ناصيف نصّار عن مجموعة من الميزات والخصائص التي يتسم بها التفكير الأيديولوجي لضبط التصوّر تماماً، بدءاً من غائية التفكير الأيديولوجي، وهي غائية نفعية حسية. كما إنَّ الأيديولوجيا تنبثق من حاجة عملية، وتنتهي إلى نشاط عملي، مروراً بأن الأيديولوجي لا يبحث في أمور نظرية، أو اجتماعية، إلا وهو يقيم هذا الطرح من جهة عائداتها وفوائدها، وانتهاء بأن المفكر الأيديولوجي ينزع دائماً إلى الخصوصية، بالانحياز إلى الموقف الفكري لجماعة معيّنة، إن كان قصدياً أو عفوياً. يقول ناصيف نصّار: «التفكير الأيديولوجي، سواء كان دفاعياً أو نقدياً، يعبر دوماً عن تطلعات جماعة معينة أو مجتمع تاريخي يحمل في أحشائه نزعات عميقة، هي وليدة تاريخ طويل خاص، ومهما كان فيه من منزوع إلى الشمول الإنساني، فإنه يتصور هذا النزوع ويعيشه انطلاقاً من الموقع الجماعي الخاص، أو المجتمعي الخاص الذي يرتبط به أصلاً»[14].

وعلى عكس ما يعتقده الكثيرون من أن الأيديولوجيا هي تعبير عن وعي زائف في مقابل الوعي العلمي، الذي ينعت بأنه وعي صادق مطابق، فإن ناصيف يؤكّد أن الأيديولوجيا، حتّى وإن لم تطلب الحقيقة في ذاتها، فهذا لا يعني خلوها من أي حقيقة موضوعية، وهذا ربما أخطر ما فيها. وهذا يدلّ على أن الأيديولوجيا تحول إلى نوع وشيء من الحقيقة بصورة نسبية، قد ترتفع، وقد تنخفض، بحسب تجاوب واضعيه مع الاتجاهات والحاجات[15]. وعليه، فإن التفكير الأيديولوجي، وإن اختلف جوهرياً على التفكير الفلسفي الذي ينزع إلى الحقيقة المجرّدة، ويرتكز على مدلول الحرية في ذلك، قوامه العقل، فإنه يحمل بين طياته نواة فلسفية هي كالجذع بالنسبة إلى الشجرة. وهذا لا يعني أن الأيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة، رغم ارتباطها النظري. لذلك فإن التصوّر بالمعنى الأيديولوجي يختلف عن التصوّر بالمعنى الفلسفي، ذلك أن «التصورات الأيديولوجية هي المضامين التي تحملها الألفاظ الداخلة في تكوين الأيديولوجيا، من حيث هي بناء فكري مميز»[16]، وعليه فالتصوّر الأيديولوجي هو نتاج بناء أيديولوجي الذي هو نتاج جماعة تاريخية معينة: «فالأيديولوجيا، بالمعنى العيني، هي نظرة فرد، أو فئة، إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة

---

(١٤) نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص ٤٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٦) ناصيف نصّار، **الأيديولوجية على المحكّ: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٠.

جماعة معينة إلى نفسها من حيث هي جماعة متميزة الهوية، وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها»[١٧].

يضرب لنا رضوان زيادة أنموذجاً عن شكل بارز من أشكال الأيديولوجيا، وهي الأيديولوجيا الدينية، حيث يؤكّد أننا نشهد في الفكر العربي المعاصر «ردّة» إلى عصر النهضة من نوع غريب، فالرموز يعاد استحضارها وتنصيبها، والأفكار تستجلب من عصرها. إننا نعيش ما يشبه سلفية نهضوية[١٨] تعبّر عن مدلول الأدلجة بكلّ تجلياتها، وهذا في حقيقة الأمر لم يأت بمحض الصدفة، وإنما هو نتيجة حتمية ومنطقية لمقدمات كبيرة تتعلّق بالظروف الفكرية، والاقتصادية، والسياسية التي يعيشها المجتمع العربي، والذي لا بُدَّ له من حلول تقع كلها أو جلها في فخّ العمل الأيديولوجي الذي يتخذ من العودة إلى الماضي أو الاستكانة للحاضر الوافد مطية لتحقيق الأبعاد الأيديولوجية لفئة أو أخرى، وهي فكرة أكدها عبد الله حنا، حين قال: «ذلك مرتبط بما يجري في الساحة العربية من إخفاقات وهزائم، وتغير في مزاجية الجماهير، واتجاهها نحو التيارات السلفية، ومرتبط أيضاً بهموم المستقبل وتحديد آفاق المجتمعات العربية، واستشفاف سبل تقدّمها وعلاقتها مع العالم الآخر الذي دخل مرحلة الهيمنة الأمريكية لردح من الزمان»[١٩]. فإذاً، هو لزام تحرير العقل من التبعية الأيديولوجية التي تدفعه إلى ربط المعرفة بالمصلحة لا بالحقيقة، وعليه فإن «انتشار الأيديولوجيا لا يصدر عن اختيار عقلاني وكذلك استمرارها وأفولها»[٢٠].

وإجمالاً، فإن الأيديولوجيا بالتصوّر النصّاري تبتعد عن الصور المثلى للنهج العلمي، والمعرفي، والفلسفي، المتمثل بالبحث عن الحقائق، لأنها تقوم على توجيه الحقيقة حتّى تتحول إلى وسيلة لأجل تحقيق مصالح معينة لفئة معينة في زمن معين.

وتتعدد الأيديولوجيات بتعدد المنطلقات، بالرغم من أن دعاة المشروع النهضوي العربي يصرّون على أنّه مشروع الأمة، وهو يشمل أطيافها كاملة من أقصى يمينها الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى يسارها الوطني والقومي الديمقراطي، وأنه «ليس هناك في الوطن العربي من هو أكثر تميّزاً عن الآخر إلا بقدر ما يسهم في التأسيس لمشروع النهوض»[٢١]، ولكن في نهاية المطاف، فإن الأيديولوجيا، سواء أكانت قومية، أم وطنية، أم إسلامية، أم ماركسية، أم حتّى الليبرالية التي تؤمن بالدولة القطرية وباقتصاد السوق، هي التي توجه آليات العمل، وتتحكم في الطرح الاجتماعي،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٨) رضوان زيادة، **أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١١٢.

(١٩) عبد الله حنا، **النهضة والاستبداد** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤)، ص ١٠.

(٢٠) بول سالم، **الميراث المر: الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي**، ترجمة بدر الرفاعي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٢٨٦.

(٢١) طيب تيزيني، «من الواقع العربي الراهن إلى مشروع نهضة تنويرية عربية،» **شؤون عربية**، العدد ١٠٤ (٢٠٠٠)، ص ٦٢.

والاقتصادي، والسياسي، والديني، وبالتالي يتحول خطاب النهضة في حدّ ذاته إلى أيديولوجيا: «والكُلّ يحركها لصالح تقوية أسسه الفكرية، أو لإيجاد ركيزة من الماضي القريب له، أو من أجل مجابهة تيار آخر موجود في الحياة العربية المعاصرة»[٢٢]. ولذلك، فإن الحديث عن نهاية قريبة للتفكير الأيديولوجي هو من قبيل الحلم، رغم أن فكرة نهاية الأيديولوجيات قد بدأت في التكوّن عند الغرب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية والسقوط المدوي للأيديولوجيتين النازية والفاشية، ثمّ تجدد الحلم بعد انكماش الأيديولوجيا الشيوعية في المجتمع الرأسمالي المتقدم، وتطرح نفسها اليوم بعد انهيار المعسكر الشرقي. ولذلك، ينتهي ناصيف نصّار إلى ثلاث نتائج:

- إن ظهور فكرة موت الأيديولوجيا مرتبط بتغيرات كبيرة على مسرح الصراعات الأيديولوجية والسياسية.

- إن مصدر هذا التوجه هو جماعات تدعو إلى التخلي عن المبادئ المثلى التي تعبر في نظرها عن وهم، وبالتالي فالحلّ هو في الحكم التكنوقراطي[٢٣].

- إن الغاية من هذه الفكرة هو قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الجديد والراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وأيديولوجيتها.

وعلى هذا الأساس، فإن خدعة نهاية الأيديولوجيا هي تعبير عن نقد أيديولوجي للأيديولوجيا لا يقف على أي أرضية، ولا محاجّة علمية. يطرح ناصف نصّار هذا الطرح ليس - كما يقرّ - من باب التسليم بأبدية ودهرية الأيديولوجيات، وإنما من زاوية البحث عن الحقيقة ونقد التفكير الأيديولوجي. وعندما يعرّج على العالم العربي، فالأمر سيّان، فالأيديولوجيا العربية القومية في حالة انكماش، وحركة التوحيد في وضعية تضاؤل، لكن هذا لا يعني تماماً نهاية الأيديولوجيا، لأن هذه الأخيرة أوسع من أن تختصر في نظرة معينة إلى الوحدة، أو مفهوم محدد للتوحيد بين الشعوب العربية، فقد تتغير الظروف، وتنبعث صيغ جديدة للأيديولوجيا[٢٤]. وطبعاً، لن تتغير في معناها ومبناها، ولذلك فإن شعار نهاية الأيديولوجيات ليس سوى خداع الهدف منه بسط سيادة أيديولوجية الأقوى، والاستخفاف بإرادة الأضعف وتفكيره.

٢ - صورة الآخر في التعامل الأيديولوجي

من خلال المفاهيم المرتبطة بالأيديولوجيا، ندرك صعوبة تنزيه التفكير الفلسفي عن أي ضغط أيديولوجي، طالما كان الآخر دائماً يمثل العدو، أو الشرّ، أو الوسيلة. ومنذ عصر الأنوار، حاولت فلسفة الذات تصوّر الحقيقة من خلال إضفاء نظام نسقي على الوقائع، بغرض تأكيد حتمية السيرورة التاريخية نحو غاية محددة وواحدة. وقد تعددت مظاهر الذاتية، فهي تارة العقل الخالص عند

(٢٢) محمد سيد رصاص، «عصر النهضة العربية: مراجعة عامة،» الاجتهاد، السنة ١٥، العدد ٥٥ (٢٠٠٢)، ص ٢٤٦.
(٢٣) نصّار، الأيديولوجية على المحكّ: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها، ص ٣١ - ٣٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

«كانط»، أو العقل المطلق عند «هيغل»، أو الإنسان الأعلى عند «نيتشه»، أو الطبقة عند ماركس، وسواء كانت هذه الغاية تهدف إلى انعتاق البشرية من أسر الطبيعة وأوهام السحر والشعوذة، والإقلاع عن التفسيرات الخارقة والأسطورية للحياة، كما فعل فلاسفة الوعي الفردي عن الفكر الرأسمالي، أو كان هدفه انتشال الإنسان من ويلات الاستغلال، والاستعباد، والاستيلاب، كما تصورها الفكر الاشتراكي من خلال ذات جماعية تمثلها البروليتاريا، فكلها تنتهي إلى نتيجة واحدة هي أدلجة الفكر، والانتهاء إلى صياغات متنوعة، ذاتية فردية أكانت أم جماعية[٢٥]. فالمطلوب إذاً هو الخروج عن هذه الذاتية واحتضان الآخر، وبالتالي تهذيب الأنا عن طريق نبذ الأنانية والعنصرية. فتاريخ الفكر الإنساني المؤدلج يطالعنا، سواء على المستوى المعرفي أو السياسي أو الاجتماعي، بموجه أوحد ووحيد للمعرفة، والخلق، والإبداع، هو الأيديولوجيا التي تحاول دوماً أن تنتصر للذات، خاصة في صورتها الجماعية على حساب الآخر.

إن الآخر الذي تتعامل معه الفلسفة، ليس الآخر الذي تتعامل معه الأيديولوجيا، فديالكتيك هيغل مثلاً هو ديالكتيك الأنا والآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح التي تتواصل فيه الإنية مع إنية أخرى بوصفها آخر. فالجدل الهيغلي يتجاوز قاعدة التأمل الفارغ أو المنعزل، إلى التأمل المرتبط بالأفراد، ولن يتأتى ذلك إلا بالتفاعل الذي تتدرب فيه الأنا أن ترى نفسها في أعين الذات الأخرى على قاعدة الاعتراف المتبادل: «لا يستطيع هيغل أن يجيب عن السؤال حول منطلق هوية الأنا مثل فيخته، بتأسيس الوعي الذاتي المتصاعد، وإنما فقط بنظرية الروح، والروح من ثمة ليست القاعدة التي تشكل أساس ذاتية الذات في الوعي الذاتي، وإنما الوسيلة التي تتواصل بها أنا مع أنا أخرى عن طريق التبادل»[٢٦]. وهذا يعني أن الوعي الذاتي لا يكون إلا انطلاقاً من اللقاء بالآخرين، ولا يمكن أن تكون هناك ذوات إلا إذا تلاقت، فبرأي هيغل، إذاً، أن المرء يجب أن يخاطر بحياته من أجل تحقيق الحرية وصون الكرامة، مثبتاً لنفسه وللآخرين، أن ماهية وعيه بذاته ليست هي الوجود المحض أو الحياة الحيوانية الصرفة، بل هي الوجود التاريخي الجدلي، فالوجود إذاً عند هيغل في صميمه اجتماعي، والصراع ليس في أن يقضي طرف على الآخر، لأن ثمة لن يحصل اعتراف[٢٧].

إن خبرة الوعي الذاتي إنّما تنطلق من خبرة التفاعل التي يتعلم فيها الإنسان كيف يرى ذاته بأعين الآخر، وهذا يعني بشكل من الأشكال أن مفهوم الأنا عند هيغل لن يستقيم إلا من خلال مفهوم الآخر، فهي إذاً فلسفة للوعي تؤسس للتفاعل والتواصل. ففي الوقت الذي يطرح فيه فيخته مفهوم الأنا في علاقته باللاأنا، فإن هيغل ينظر إلى الأنا بوصفها هوية العام، والمفرد كوحدة تنبثق منها الروح، متجاوزة مفهوم الوعي الذاتي المنعزل. فالروح إذاً هي تفاعل وتواصل بين المفرد والعام،

---

(٢٥) حسن مصدق، هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، تقديم برهان غليون (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٧٤.

(٢٦) هابرماس، العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»، ص ١٠.

(٢٧) زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، عبقريات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٨)، ص ٢٠٦.

وقد يظهر جلياً عند هيغل من خلال علاقة المحبّين، ففي الحب يكون المحبوب موجوداً ليس كمنفصل، بل كواحد وما هو حيّ يشعر بما هو حيّ[28].

فإذاً هو أنموذج آخر لتجربة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل، «وهذا يتجلى في جدل العلاقة الأخلاقية التي طورها هيغل تحت عنوان: «الصراع من أجل الاعتراف»، هذا الديالكتيك يعيد تكوين القمع، ويعيد إنتاج الموقف الحواري بوصفه العلاقة الأخلاقية»[29].

ولكن هذا الطرح الهيغلي لا يخرج في حقيقة الأمر عن نسقه الفلسفي الذي لم يستطع في واقع الأمر التمييز بين الأيديولوجيا والفلسفة، خاصة عندما يقول: «إن الفكرة الشاملة هي حقيقة كلّ من الوجود والماهية»[30].

ولذلك يؤكّد ناصيف نصّار قائلاً: «إن التعارض بين العقل والأيديولوجيا شيء ظاهري وحسب»[31]، ذلك أن الآخر يبقى أنه وسيلة لتحقق الذات، والأيديولوجيا هنا توظف العقل بهدف السيطرة على العالم وتسيير المجتمع.

أما الآخر بتصوّر فلسفي معاصر، ونخص بالذكر يورغن هابرماس، فإنه لا يمثل وسيلة، ولا هو موضوع، وإنما هو ذات، ولا تكتمل فكرة التفاعل والتواصل إلا من خلال علاقة الذوات، أو بين ذاتية. ولذلك، يؤكّد أن فلسفة الوعي المنغلق تكون قد عبّرت عن التاريخ في فلسفتين، لم تحتضنا مفهوم التفاعل بقدر ما احتضنتا مفهوم العمل، وهما الفلسفتان الليبرالية والماركسية. فهما تمتلكان أفقاً موحّداً لا يخرج عن دائرة الوعي الذاتي، سواء كانتا فردانية أم كلّانية. وبما أن المقولة المركزية للحداثة هي العقل الذي تتجلى إحدى صوره في مفهوم الحرية، فقد عمدت كلّ من الفلسفتين إلى الحديث عن الحرية بمنظار معيّن ينتهي إلى الفشل في تحديد المعنى الحقيقي لها، فأي قيمة لحرية الاختيار إذا لم تتوخّ الوسائل لتحقيق ذلك، وأي فائدة ترجى في توفير الوسائل إذا كانت حريتي موجّهة، وبالتالي هناك فقدان لحرية الاختيار. وبذلك يمهد هابرماس للخروج من الفلسفة التي قامت عليها الأيديولوجيات الرأسمالية والاشتراكية، بنقد الأساس الذي قامت عليه، والمتمثل بربط الوجود بالتفكير، بحيث يجب ألا ننظر إلى العالم من خلال ثنائية الذات والموضوع.

وبالتالي، فإن تجاوز ملحقات هذه الفلسفة وزوائدها من ليبرالية واشتراكية، يبشر بفلسفة تواصل تقوم على التذاوت (أنا وأنت) عمادها اللغة، والعمل، والتفاعل من خلال التواصل الخطابي القائم على البرهان والمحاجة.

---

(٢٨) هابرماس، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٠) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأوّل**، تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٣٤.

(٣١) ناصيف نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية** (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٩٧.

صورة الآخر بالنسبة إلى ناصيف نصّار يريدها فلسفية، ويراها أيديولوجيا. ولذلك يؤكّد أن محمّد سبيلا، وهو يشير إلى مشكلة العلاقة بين الذات والآخر في الأيديولوجيا، بإعلانه بحقّ أسبقية الذات على الآخر، يبالغ في ردّه على التصوّر الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر، حيث يقول سبيلا: «وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المخالف، أو المختلف، هو الذي يمنحني ذاتيتي، كما قد يذهب إلى ذلك التصوّر الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر، بل إن الأيديولوجيا من حيثُ إنَّ منطلقها هو منطلق الهوية، تميل إلى القول إن الآخر، هو آخر لأنني أنا هو أنا، فهويتي لا استمدها من اختلافي وخلافي، بل من ذاتيتي، وهي أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته»[٣٢]. وهذا يعني بالنسبة إلى سبيلا أن التعامل الأيديولوجي لا يمنح فيه الآخر هوية الجماعة، ولكنه ليس مستمداً لذاتيته من هذه الهوية، باعتبارها أصلاً له، فالآخر آخر لأني أنا، أو لأننا نحن، ولأنه هو، أو لأنهم هم، والعلاقة بين الأنا، أو النحن، أو الآخر علاقة تفاعلية منفتحة على أشكال التفاعل، ونتائجها بحسب ما تتصوره الأيديولوجيا، وما يقرره الفعل في الواقع التاريخي.

وكأن التعامل الأيديولوجي يخلق نوعاً من العداء المسبق، وغير المبرر إلا أيديولوجياً بين الذات والآخر: «يشكل الآخر مقولة رئيسيّة في كلّ تفكير أيديولوجي، إذ إنَّ حرص الجماعة التاريخية على توكيد ما يميِّزها من غيرها يقود بالضرورة إلى توكيد وجود جماعة، أو بالأحرى جماعات، مختلفة عنها، ومدركة كأخرى بالنسبة إليها. وأكثر من ذلك إلى الاستفادة من مغايرة هذه الجماعات لتعزيز هويتها إدراكاً وعملاً»[٣٣].

كلّ ذلك يعني أن المعنى يتجاوز لحظة البحث عن الأنا من خلال الاعتراف، إلى لحظات توكيد الذات الجماعية انطلاقاً من حالة الترقب والاستنفار والاستعداد للدفاع أو الهجوم، لأجل تحقيق مصالح، أو الدفاع عن المكاسب. لذلك يرى ناصيف أن الأيديولوجية تسخر كلّ طاقاتها الفكرية، والعلمية، والإبداعية من أجل تحليل وتفسير وفهم ونقد المنتوج الثقافي والحضاري للآخر، وتحصيل المعلومات الدقيقة والمضبوطة، ولكن ليس الغاية من ذلك مجردة، أي البحث من أجل البحث، أو غاية غيرية المراد بها معرفة أحوال الآخر لأجل هذا الآخر، ولكن هي مطية للوقوف على العلاقة التأثيرية مع الجماعة الأيديولوجية. ولذلك يتأرجح الحكم الأيديولوجي على الآخر على مستوى المفهوم العقلي حيناً، وعلى الصورة التي تركبها المخيلة أحايين أخرى، خاصة عندما يكون مصدر الصورة هو المتخيل الجماعي الذي يفرض نوعاً من التأثير الانفعالي الجماعي الذي يولد الحماسة والقدرة الجماهيرية لأجل تحقق الهدف، ولذلك يبقى منطق التعامل الأيديولوجي مختلفاً عن منطق التعامل العلمي، وحتّى وإن ارتقى الأوّل إلى مستوى الثاني من حيث وسائل المعرفة ودقة المعلومة، إلا أن الأيديولوجيا تكوّن نظرتها عن الآخر قبل أن تخضعه للنظر العلمي. وهكذا تصبح

---

(٣٢) محمد سبيلا، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٨.

(٣٣) ناصيف نصّار، **الأيديولوجية على المحكّ: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٠٧.

الأيديولوجيا تعبيراً عن كوجيتو عام لا يمكن أن يفلت منه أحد، بحيثُ إنَّ «صورة الآخر صورة مركبة من أوصاف حسية ومعنوية ضمن جدلية خاصة للإدراك والتفسير»[٣٤]، فتصوغ مصطلحات مثل البرجوازية، والعمال، والاستلاب، والمساواة، والتفاوت، والسلفي، والعلماني، واليساري، واليميني، والشيعي، والسنّي، على أنها مفاهيم أيديولوجية لا تخضع لمنطق المعرفة بقدر ما ترتبط بمنطق المصلحة، فإن الأيديولوجية هي: «صورة إجمالية ترسمها جماعة أيديولوجية عن غيرها من الجماعات، بكيفية مصلحية، تجعل منها صورة غير محايدة، مشحونة عاطفياً، هادفة إلى نتائج معينة، ومصنوعة مع نزعة إلى التبسيط والتضخيم»[٣٥]، ويستدل ناصيف نصّار على هذه الفكرة بما اصطلح عليه بالشيطان الأكبر[*] الذي يختصر صراعاً أيديولوجيا وسياسياً ودينياً.

وهكذا، فإن صورة الآخر بالنسبة إلى التعامل الأيديولوجي هي صناعة، وهي إنتاج، بمعنى إعادة إنتاج وصناعة الآخر أيديولوجياً، بما يتلاءم ومصالح الجماعة، ولكن هذا الإنتاج في حقيقة الأمر يخضع لضوابط دقيقة وعلمية. فهو لا يخضع للتزييف والكذب، بقدر ما يرتبط بإظهار ما يراد إظهاره. ولذلك كانت المخيّلة هي الفيصل في ذلك، حيث يقول ناصيف نصّار: «ليس نمط إنتاج صورة الآخر الأيديولوجية، نمطاً انعكاسياً، ولا نمطاً اختلاقياً، ولا نمطاً إعلانياً، بل نمط تحويلي، يقوم على اصطفاء بعض الأوصاف المدرَكة لدى الآخر، وعلى إخضاعها لعملية تقييم، وتبرير، وتلوين، وعلى إخراجها في شكل صورة مكثفة تحمل معنى محدداً في نوع التفاعل القائم معه»[٣٦].

وهذا معناه أن ريشة الأيديولوجي، وبوحي من مخيِّلته، تتحرك لتحاول إبراز ما تريد إبرازه، وإخفاء ما تريد إخفاءه، ضمن جدلية الحجب والكشف، وديالكتيك الانطباع والإسقاط، للوصول إلى الاختزال الثنائي المتمثل بالتجميل والتشويه، والتقبيح والتحسين. فالأيديولوجي في تعامله مع الغير يرفع شعار: «لا توجد صداقة دائمة، ولا عداوة دائمة، وإنما توجد مصالح دائمة». وهذا لا يعني أن الاستراتيجيا السياسية، مثلاً، ليست واضحة، فالنظام السياسي القائم على الحزب الواحد ينتج خطاباً أيديولوجياً خاصاً يقوم على الوحدة، والعمل، والمساواة، والقضاء على الطبقية، ويكون مصدر الاتزان، هو الولاء للقادة، بينما النظام السياسي القائم على التعددية يصوغ خطاباً أيديولوجياً مختلفاً يقوم على الاختلاف في المواقف، وعلى الحرية، والمنافسة، والتشديد على فكرة احترام القدرات واحترام التفاوت. وفي هذا الصدد، يؤكّد «بيار آنسار» أن التنظيم المركزي الطابع، والبيروقراطي، يميل إلى حصر نشاط الإعفاء في أعمال الدعاية والتكرار، بينما يميل التنظيم المرن إلى حفز نشاط الأعضاء، وجعله أكثر استقلالاً وتجديداً. ويضيف أن الحزب الواحدي أيديولوجيا يحصر وظائف الإنتاج الرمزي في القادة، بينما الحزب التعددي أيديولوجيا

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(*) يُقصَد به السياسة الأمريكية وخطرها على الشعب الإيراني وسائر شعوب العالم الإسلامي.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

يميل إلى جعل هذه الوظائف من نصيب مجموع المناضلين الذين هم مدفوعون إلى الاختيار بين نزعات متنافسة[٣٧].

ثانياً: أدلجة العقل

يقول د. حسن صعب في كتابه: **تحديث العقل العربي**: «**إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى، لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قويمة. فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا، لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات الفعلية لعملية تقرير المصير**»[٣٨]. فالتفكير في العقل إذاً ضرورة، وليس اختياراً، لأنه يمثل الذات والوجود، بما يعنيه هذا الوجود من مساءلة للماضي، واستشراف للمستقبل. وإذا كان ديكارت قد اختزل المسألة في الكوجيتو، فهذا يعني أن العقل هو مناط التفكير وأداته، والرهان عليه هو رهان على المستقبل بما ينطوي عليه من قدرة على التغيير، وإرادة الخروج من حالة العجز والعطالة واللافعالية.

لكن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن العقل ـ بوصفه المحوّلة التي إن وقفنا على شفرتها، انتقلنا من وضع التخلّف، والتخلّف المركب، إلى الحداثة، ومن الرجعية إلى التقدّم ـ ليس بالأمر البسيط والهين في ظلّ وجود التفكير الأيديولوجي الذي يطرح نفسه على أنه مالك للحقيقة، ويقدم تفسيراته وحلوله الجاهزة والناجزة. وما يروم إليه ناصيف نصّار هو محاولة لتحرير العقل من طوفان الأدلجة الذي لا يكون إلا بالعقل والفلسفة. وبلغة لالاند: كيف يفكر العقل المكوِّن العربي؟ ولمقصد ناصيف: هل تعبِّر أيديولوجية العقل عن مأزق فكري جديد يدخله العرب المحدثون بعد العديد من المآزق التي وقعوا فيها؟ وهل يمكن للعقل أن يحرر نفسه من براثن الأيديولوجيا، ويؤسس للحقيقة الموضوعية، انطلاقاً من قوة المعلومة، وصحة المنهج والطرح الحرّ؟

١ ـ العقل العربي والمساءلة الأيديولوجية

من الراجح أن الحديث عن الإشكاليات التي طرحها المفكر والمثقف العربي، إنّما تصبّ كلها في مصب واحد هو مصب النهضة العربية، ومن الأرجح أيضاً أن الإجابات لم تخرج عن إطار الثنائيات المترابطة: العقل والنقل، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الإسلام والعصر، والتي تعيد إنتاج نفسها في كلّ مرة ولو بثوب جديد، لقد سئم العرب من ذلك وراودهم هوس كبير في أن يكون سرّ نجاح غيرهم مثبطاً لهم، حتّى وصل بهم الأمر إلى التخبّط بين المواقف وممارسة نوع من الترحال الفكري الاضطراري الذي يرتدي عباءة التلفيق حيناً، ورداء التوفيق حيناً آخر. ولأن أنموذج التفكير الغربي المعاصر اتّخذ من مساءلة العقل سبيلاً إلى إنشاء فلسفة ما بعد حداثية تنتصر للوجدان وللإرادة وللاوعي، فإن الفكر العربي، من منطلق انبهاره المستمر بالآخر، ومحاكاته

---

(٣٧) Pierre Ansart, *Les Idéologies politiques* (Paris: Presses Universitaire de France, 1974), p. 39.

(٣٨) حسن صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدّم العربي في العصر الحديث**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٣.

المتواصلة لنهجه الفلسفي، أصرّ على أن تكون المساءلة، سواء كانت بنيوية، أو تأويلية، أو تفكيكية، أو أركيولوجية، موجهة للعقل العربي الإسلامي، فكانت عناوين مثل: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي، تحديث العقل العربي، تجديد الفكر العربي، أزمة العقل العربي، العقل العربي وإعادة التشكيل، وغيرها كثير، دالة على أن العقل دخل حلبة الرهان. وهكذا اختزل العرب هويتهم، وكينونتهم في عقلهم، ورجعت المتتالية الترابطية إلى الذاكرة، إذ بقدر ما يتحرر العقل يحدث التقدّم، وبقدر ما تتأخر عملية النقد يكون التخلّف.

في كتابهما: **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، يطرح إبراهيم بدران وسلوى الخماش سؤالاً لست أدري إن كان جريئاً أو محرجاً، هو: هل العقل العربي خرافي، والإجابة ربما تكون أكثر جرأة عندما يجيبان بـ: «إن المواقف الخرافية الكامنة والمغلّفة بقشور رقيقة من التعليم تشكل جوهر العقلية الاجتماعية لدى المجتمع العربي»[39]. فرغم الفاصل الكبير والقطيعة المنهجية والمعرفية التي تفصل الخرافة عن العقل، إلا أن هذا الموقف من الفكر العربي يؤكّد أن الحديث عن العقل الإسلامي هو قمة الجمع بين النقيضين، على أساس أن هذا الطرح الديني يعيد إنتاج نفسه بعد أنْ كان طرحاً لاهوتياً مع الكنيسة، ويحاول أن يؤدي الدور نفسه في الثقافة العربية الإسلامية. إن هذه الخرافة: «نابعة من صلب الأيديولوجيا الدينية ذاتها، بسبب انعدام الحرية الفكرية والحرية الاجتماعية بالمفهوم التقدّمي، وبسبب استمرار تحكم الفئات المحافظة ذات العقلية العشائرية الفردية، سواء مباشرة أو عن طريق بيروقراطيات، وشبه برجوازيات عسكرية أو متعسكرة»[40].

تؤكد الأدلجة العلمية إذاً في صراعها مع الأدلجة السلفية، أن الدين هو مصدر إخفاقات العقل، والحلّ لن يكون إلا بثورة تقوم على العلمنة، وتحديث العلاقات والمفاهيم الإنتاجية والاجتماعية، عن طريق التغيير الجذري المتواصل الواعي[41]، والتأسيس لعقلانية علمية علمانية تعلي من شأن العقل العلمي الذي يمرّ عبر اعتبار الدين خرافة، وهو شكل من أشكال الأيديولوجيا المتطرفة أيضاً التي ترفع شعار العلمانية الكلية، كما ينعتها عبد الوهاب المسيري.

وهناك مقاربة أخرى تختلف من حيث المضامين، ولكنها ليست بعيدة من حيث الطرح، عندما تعتبر أن العقل العربي يعيش أزمة أفق تتعلّق بعدم قدرته على تجاوز سقف الأنموذج الليبرالي الرأسمالي والبناء الاشتراكي، فـ **الأوّل** أدى إلى تكوين عقل غير قومي، وغير علمي، وغير بنائي، ويعجز تماماً عن تخطّي حالة الخمول والتردّي الراهنين، بينما يؤدي **الثاني** إلى تكوين عقل قومي، بنائي، علمي، ولكنه مرتبك ويبقى بعيداً عن المستوى المنشود[42]. وهكذا تتخذ هذه الأيديولوجيا من العقل وسيلة لتمرير خطاب أو صدّ آخر، وتخضعه لترتيب تنازلي أو تصاعدي وفقاً لأهدافها. إذاً

---

(٣٩) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، **دراسات في العقلية العربية الخرافة**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٨)، ص ٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٤٢) حامد خليل، **أزمة العقل العربي**، الثقافة للجميع؛ ١ (دمشق: دار كنعان، ١٩٩٢)، ص ٥.

بقدر تبعية العقل لهذه الأيديولوجيا، يكون علمياً، وقومياً، وبنائياً، والعكس صحيح. وفي معرض دفاع حامد خليل عن الأيديولوجيا الاشتراكية، وتحامله على الرأسمالية، فإنه يؤكّد قائلاً: «الرأسمالية في البلاد العربية لم تعمل على ابتكار قيم جديدة أو وجهة نظر جديدة، لا عن العالم، ولا عن الحياة، وإنّما ظلت قانعة بجهلها وراضية ببهيميتها... فإن العقل الذي أسهمت البرجوازية العربية في تكوينه، لم ينشأ لا في صراع مع الطبيعة، ولا في مواجهة الصناعة المتجددة، بل يمكن القول إن شروط تجهيل العقل هي وحدها الشروط المتحققة»[43]. ولهذا يرى حامد خليل أن النموذج الاشتراكي يكون قد خلق لدى العقل الأوروبي نزوعاً قومياً متنامياً، في ما يفترض أنه وجهة لبناء جامعة إنسانية شاملة، إلا أن الرأسمالية غيّرت مساره ليصبح تعصباً قومياً. أما في البلدان العربية، فإن القوى ذات الاتجاه الاشتراكي لم تنشأ على نحو واحد، بل أدى اختلاف العوامل الموضوعية والذاتية بين قطر عربي، وآخر، إلى تشكيل أكثر من صيغة للتحكم في تكوين الفكر الاشتراكي، وأكثر من قوة لتوجيه عملية التحكم هذه، وبالتالي أكثر من عامل لتحديد بنية العقل[44].

إن هذه الفقرات تؤدي إلى نتيجة وحيدة تعبّر عن مدى تحكم الأيديولوجيا بصورها المختلفة في إنتاج النشاط العقلي الموجّه، فالعقل الاشتراكي هاهنا يصوغ نفسه على أنه الأقدر على حلّ الأزمة، وأي انحراف للعقل إنّما هو منبعث من أيديولوجية الآخر الرأسمالي أو الديني التي تمارس حصاراً غير نزيه ما دامت المسألة لا تتعلّق ببنية العقل الاشتراكي الداخلية، وإنما بالحروب القذرة التي تشنّها القوى الرأسمالية والبرجوازية والرجعية.

طرح أيديولوجي آخر، يرى الحقيقة من زاوية ليبرالية، نأخذ على سبيل الذكر فيه لا الحصر، هو المفكر الليبرالي حسن صعب الذي يطلق مشروعه **تحديث العقل العربي**، من حتمية التحديث القائم على جدلية الثورة والعنف، حيث يقول: «إن الاستقراء التاريخي يدلنا على أن الإنسان يواجه حالات تفرض عليه اختيار العنف طريقاً للحرية وللتقدّم»[45].

وليست الأيديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية الوصيَّتين اللتين تؤكّدان رهان العقل باعتباره محرك التغيير وأداته، بل إن الأيديولوجيا الإسلامية اعتبرت أن ما أصاب الأمة من تشرذم وتشتت في تعدد الأنظمة واصطناع الحدود، إلى جانب فقر وجهل الشعوب العربية، والتقوقع على الذات، وضياع الهوية، وافتقاد الدور الريادي على الصعيد العالمي؛ هذه كلها شواهد واقعية تستوجب التأمل والتبصر في واقع العقل العربي، لأنه هو الأحرى أن يلام على ما أصاب الأمة[46]. لذلك يتجه هذا الطرح في مناقشته للتخلف العربي الراهن إلى العقل من أجل تقويضه، واعتباره علة الداء، وأن البعد عن النهج الإسلامي هو سبب العلة. وترتيبه، وفق هذا المنهج، كفيل بإزالة كلّ هذا التخلّف

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٥) صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدّم العربي في العصر الحديث**، ص ٢٤٤.

(٤٦) عبد الرحمن الطريري، **العقل العربي وإعادة التشكيل**، كتاب الأمة؛ ٣٥ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ٣١.

والتردي والتراجع عن الواقع العربي[٤٧]. وهذا ما دفع عماد الدين خليل إلى القول: «لما كان العقل المسلم قد أصيب بكسور خطيرة في العصر الراهن، ولما كان الإسلام نفسه قد أولى تلك الأهمية القصوى التي تكاد تكون بداهة من البداهات، فإن النتيجة الطبيعية غير المفتعلة أن يكون التشديد على إعادة التشكيل العقلي في إطار إسلامي ضرورة ملحة، وأمراً محتوماً»[٤٨]. وهو بهذا يدعو إلى ضرورة التشديد على تشكيل العقول، لكي تعمل كما أراد الإسلام لها أن تعمل، فذلك هو التحدي الحقيقي، وهذا هو طريق الاستجابة المرسوم في كتاب الله وسنّة نبيّه.

ولقد قدم لنا طه عبد الرحمن مشروعاً كاملاً محوره التأسيس للعقلانية الإسلامية التي ترتكز على مبدأ التفضيل، وتتجاوز العقل المجرّد والمسدد، إلى عقل مؤيد تتماهى فيه المعاني العقلية مع الصور الروحية. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على نحو من التوجيه، تتحول فيه الفلسفة إلى أنطولوجيا وأيديولوجيا تدافع أو بالأحرى تبرر مواقف موضوعة سلفاً، وغير قابلة للنقاش، ترفع شعار التقديس، وتضع الخطوط الحمر أمام ما يسمّى بـ «العقل الحرّ»، وهذا ما دفع بأركون إلى نقد العقل الإسلامي، ومن خلفه، وها هو مترجمه المخلص هاشم صالح يدعو إلى إعلان ارتباط الإسلام بالانغلاق اللاهوتي، حيث يؤكّد قائلاً: «أعتقد أن مزاعم أصوليتنا في امتلاكه الحقيقة الإلهية المطلقة يشكل العقبة الكأداء التي تحول بيننا وبين الانفتاح على الحداثة أو التفاعل معها كما ينبغي. نحن ضحية أنفسنا قبل أي شيء آخر، نحن ضحية الحقيقة المطلقة، والنهائية التي نتوهم امتلاكها، فمن يمتلك الحقيقة الإلهية لا يأخذ عمن يمتلكون الحقيقة البشرية فقط، بل إن على الآخرين أن ينضموا إليه، ويعتنقوا عقيدته»[٤٩].

ويتحدث عن منهج أستاذه في البحث عن حفريات المعرفة، ينتهي إلى أن الحفر الأركيولوجي في الأعماق بحثاً عن جذور عقائدنا ويقينيتنا التي تحجّرت وتجمّدت وتكلّست إلى درجة أنها أصبحت تبدو وكأنها فوق الواقع وفوق التاريخ كلياً، وهكذا تحولت إلى حجر عثرة تحول بيننا وبين الانطلاقة الجديدة التي تؤدي لاحقاً إلى معانقة العصر والتصالح معه[٥٠].

ومعنى ذلك أن الفكر العربي الإسلامي، على هذا النحو، أعاد استنساخ الأنموذج الأرثوذكسي، ليغيب من خلاله دور العقل كمصدر للمعرفة، ومقوم للعلم، ومرشد نحو الحقيقة، وتحل محلّه نظرة لاهوتية تعتقد بتجاوز الحقيقة لمدارك الإنسان، وارتباطها بالمفارق. لقد انكفأت كلّ فرقة إسلامية على ذاتها، وراحت تشكل أرثوذكسية خاصة بها، وتسوّر نفسها بجدار حصين، وتنقطع عن الأخريات انقطاعاً شبه تام. وأضحت مدلولات القطيعة بالمعنى السلبي للكلمة، هي المنطوق

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٨) عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة؛ ٤، ط ٥ (الدوحة: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٣٥.

(٤٩) هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

الوحيد المستخدم بين كلّ الملل الروحية، وكذلك مقولة التكفير والإدانة اللاهوتية على الرغم من وحدة المصدر والأصل(٥١).

وانطلاقاً من كلّ ما عرضناه حول العقل في المنظومة الفكرية بكلّ تصانيفها، تبقى النتيجة أن العقل بالنظر إلى ما ترومه الأيديولوجيا محكوم بأحكامها، ومتجسد فقط بأصولها، وعليه ألّا يبرح ما حدّدته له الأيديولوجيا. كما يجب عليه أن يتقيد بشروطها، ويدور في فلكها، ويسبح في فضائها بكلّ تفاصيله. وإذا كانت الأيديولوجيا العربية بكلّ أطيافها وألوانها قد راهنت على العقل باعتباره مفتاح التغيير، فإن رهانها كان رهاناً مبطناً، لأنه لم يتجه إلى العقل إلا بوصفه يعمل في سبيل تحقيق البعد الأيديولوجي، وبالتالي، فخطاب الأيديولوجيا للنهضة من خلال العقل هو خطاب مخادع، لأنه لا يبتغي تحقيق النهضة بقدر ما يشترط تحققها بتحقق ما يريد منها. ولهذا ننتهي إلى ما انتهى إليه ناصيف نصّار في أن خطاب الأيديولوجيا هو خطاب مضاد للحقيقة، لأنه لا يروم المعرفة بقدر ما يبتغي كسباً للأنصار والجماهير، وتبخيساً للخصم والآخر.

٢ ـ ناصيف نصّار وتهافت العقل الأيديولوجي

على الرغم من أن هذا العنوان يتضمن نوعاً من التناقض عندما يتعلق الأمر بالحديث عن العقل الأيديولوجي، إلا أن الواقع والتاريخ الفكري العلمي، والفلسفي، والسياسي، يشهد على أن العقل أضحى وسيلة في يد آلة الأدلجة تستعمله لتبرير مواقفها، ذلك أنهما من طبيعتين مختلفتين، حيث يقول ناصيف نصّار: «لا تستطيع الأيديولوجيا من دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأن في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الإيماني، ولا يستطيع العقل من دون نفي نفسه أن يتحول إلى صانع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة، أو بالأحرى الحقيقة قبل المصلحة»(٥٢). لكن الأيديولوجيا، وهي تدافع عن مصالحها، وهي تهاجم لأجل مكاسب جديدة، تستعمل كلّ الوسائل المتاحة، ومن بينها المحاجة العقلية، سواء على المستوى العلمي أو الفلسفي، فتكون الحقيقة العقلية مطية لتحقق المصلحة الأيديولوجية. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال تحوّل الأيديولوجيا إلى ممارسة عقلية صرفة، وإنما تنتهي إلى الجماعة، وهي تحاول فهم ما يدور من حولها بغية تحديد استراتيجيتها القومية، وترتكز على معطى العقل العلمي والفلسفي للتبرير، وليس لبناء حجاجي. لذلك كانت العقلانية الغربية أيديولوجيا، والعقلانية الإسلامية أيديولوجيا، وعقلانية ما بعد الحداثة أيديولوجيا، وغيرها.

وفي سبيل المبادأة والمبادرة لتسليط الضوء على مضامين العلاقة وقيمها، بين العقل والأيديولوجيا، يقترح ناصيف نصّار مساءلة الطرح الهيغلي، وجدليته الفكرية، ثمّ الزعم الماركسي

(٥١) هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية: القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٢٤٣.

(٥٢) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ١٠٧.

وديالكتيك المادي على اعتبار أنهما يبدآن بالدعوة إلى التفاضل الأيديولوجي، وينتهيان بالدعوة إلى التواصل مع العقل الأيديولوجي.

أ - العقل الهيغلي بين المركز والهامش(*)

مع أن لفظة «الأيديولوجيا» خرجت إلى الوجود في مطلع القرن التاسع عشر، وفي فترة هيغل الشاب، إلا أنه لم يشر في كتاباته ومحاضراته إلى هذا الدال. لكن وجودها كمدلول يمكن الوقوف عليه من خلال جمع الشتات المنظم لعناصره التي تدخل في بنيته وتركيبه، والتي تختزل في مصطلح الأهواء، لما يشير إليه من مصالح، وغرائز، وميولات، وغيرها، مما يطبع فكر الأفراد وسلوكهم في تحقيق مآربهم وغاياتهم، وبالتالي تلتقي كلمة الأهواء مع حدّ الأيديولوجيا ليصبحا من جنس واحد، يسمح لناصيف نصّار الارتكاز على هذه المقاربة، وهذه المماثلة لاستنطاق هيغل حول موقفة من علاقة العقل بالأيديولوجيا، ويبدو الفصل النظري بين العقل والأيديولوجيا عند هيغل من خلال تمييزه بين اللاهوت كمصدر للمعرفة، حيث تتأتى انطلاقاً من الإيمان، وبين أن ترتبط المعرفة بالعقل وبالفعل الذي يتجه إلى فهم الواقع فهماً شاملاً»(٥٣).

وهنا يقف ناصيف نصّار موقفاً نقدياً من خلال إعادة تراتبية هيغل، والتفكير مع هيغل ضدّ هيغل، يكون بموجبه العقل مطية للأيديولوجيا، في الوقت الذي اعتقد فيه أن العقل يحكم ويسيّر العالم والتاريخ، وأن العقل يتخذ من الأهواء وسيلة لتحقق ذاته المطلقة ضمن ما يدعوه «حيلة العقل» في التاريخ. ويرى نصّار أن الأيديولوجيات كنتيجة حتمية ليست سوى تحقق العقل الكلي، وهي في الأخير كامنة في معقولية التاريخ، ولهذا تنتفي فكرة التعارض بين الأيديولوجيا والعقل، وتصبح شيئاً ظاهرياً وحسب، ويعدو نمو الفكر الأيديولوجي وازدهاره، بل وسيطرته التامة على حياة المجتمعات والجماعات، أمراً جارياً باسم العقل، وبحسب منطق العقل، وفي خدمة العقل(٥٤). وحتّى وإن بدت ملامح التمييز من خلال التفريق بين الفلسفة كفعل عقلاني، واللاهوت كفعل أيديولوجي، حين يؤكّد هيغل في قراءته للعصر المدرسي، فإن الفلسفة لم تكن إلا لاهوتاً، كما أن المدرسي هو من كان يبحث في اللاهوت بحثاً منظماً. ولهذا يظهر أن هيغل يفاضل بين المعرفة التي تتأتى عن طريق اللاهوت، ومعرفة الله التي تتأسس على الفلسفة، ولأن اللاهوت ليس من صنوف المعرفة العلمية، فإن فهم الواقع فهماً دقيقاً وشاملاً، إنّما يتمأسس على العقل(٥٥).

لكن العقل الذي ينتهي إليه هيغل، بتصوّر ناصيف نصّار، هو ذلك المطلق الشامل الكلي الذي ينتج المعرفة، وينتج التاريخ، ويعبّر عن جوهر، وطاقة لامتناهية؛ إنه خارج الواقع وخارج التجربة

(*) اخترتُ هذا العنوان لأن هيغل لم يستعمل كلمة الأيديولوجيا، وللتدليل بحسب نصّار أن فاعلية العقل عند هيغل تتأرجح بين المركز حيناً والهامش أحايين أخرى.

(٥٣) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأوّل**، ص ١٣٣.

(٥٤) نصّار، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٥٥) هيغل، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

الإنسانية، في الوقت الذي يجب أن يكون العقل الإنساني قوة مضيئة، ولكنها متناهية لا تملك سوى قدر قليل من فاعلية التوجيه. وهنا يستدل ناصيف نصّار «برتراند راسل»، وهو يردّد: «إن السلوك العلمي غير طبيعي بالنسبة إلى الإنسان إلى حدّ ما، فمعظم آرائنا هي من قبيل تحقيق الرغبة، شأنها شأن الأحلام في نظرية فرويد، وإن ذهن أشدنا تعقلاً لأشبه ببحر عاصف من المعتقدات العاطفية التي ترتكز على الرغبة، يكاد يطفو فوقها قليل من القوارب الضئيلة المحمّلة بالمعتقدات التي تثبت علمياً»[٥٦]. إن الطرح الهيغلي المثالي والمطلق، يعلي من شأن العقل إلى درجة المغالاة، وعندما نقول «المغالاة»، فنحن نقع في فخّ التقديس، فنخرج بالتالي من مستوى التجربة البشرية القائمة على البرهان، إلى تجربة مفارقة تقوم على الاعتقاد. يقول نصّار: «المغالاة في تعظيم العقل وتقديسه، وإعلاء شأن جبروته، ليست في نهاية الأمر سوى تصرف اعتقادي... إن الحيلة التي تعيش فينا ليست حيلة العقل، وإنما حيلة الهوى، وإذا فحصنا بدقة تصرفات الأيديولوجيات تجاه العقل وتجاه بعضها بعضاً، علمنا أن حيلة الأيديولوجيا أشد الحيل تعقيداً ولطافة ومكراً»[٥٧]، وهكذا، فإن ناصيف يعلن تهافت أكثر العقلانيات تطرفاً من خلال الحديث عن انصهارها في بوتقة الأيديولوجيا.

ب - الماركسية والتمويه الأيديولوجي

لن أستعجل في الحديث عن الماركسية، كمفهوم أيديولوجي، إلى أن أفرغ من التحليل النصّاري لهذه البنية، ذلك أن الظاهر يؤكّد قيام الماركسية كعلم حقيقي يتجه نحو إعلان إفلاس الأيديولوجيا الألمانية في صورتها الهيغلية، حيث يقول ماركس في كتابه: **الأيديولوجيا الألمانية**، والترجمة لناصيف نصّار: «هنا ينتهي التأمل النظري، وهنا في الحياة الواقعية يبدأ العلم الحقيقي والوضعي، أي تصوّر نشاط الناس وعملية تطورهم العملي، لقد انتهى عهد الأفكار الفارغة حول الوعي، وبات من الواجب إحلال علم حقيقي محلّها، وبمجرد قيام تصوّر الواقع تخسر الفلسفة بيئة وجودها، وما يمكن وضعه مكانها لن يكون أكثر من تأليف لأعم النتائج التي يمكنها استخراجها من دراسة تطور الناس التاريخي، وهذه المعقولات المجردة لا قيمة لها إطلاقاً إذا اعتبرت في ذاتها منفصلة عن التاريخ الواقعي، فأقصى ما يمكن أن تسعفنا به هو تسهيل تصنيف المادة التاريخية وتعيين تعاقب طبقاتها الخاصة، وبالتالي فهي لا تعطي في أي حال كالفلسفة وصفة أو مخططاً يمكن بموجبه ترتيب المراحل التاريخية»[٥٨]، ومعنى ذلك أن الفلسفة يجب أن تتجاوز مهمة فهم الواقع وتفسيره إلى ضرورة العمل على تغييره.

كان «ماركس» يصرّ دوماً على التشديد على أن المادية الجدلية هي الماركسية بالذات، ويؤكّد مع «إنغلز» الذي يعبر عن التوجه الماركسي نفسه، أن الجدلية لا تزيد على كونها علم القوانين العامة

(٥٦) برتراند راسل، **النظرة العلمية**، تعريب عثمان نويه (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ص ٤.

(٥٧) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية**، ص ١٠٠.

(٥٨) Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris: Sociales, 1962), p. 12.

لحركة الطبيعة وتطورها، وكذلك للمجتمع والفكر البشريين، فهي توحد العلوم في علم واحد، إذ إنَّ كلّ الأشياء تخضع للقوانين الجدلية ذاتها.

وهذا يعني أن هيغل يعيش داخل ماركس، لكن مقلوباً على رأسه، ذلك أن الحقيقة وإن كانت جدلية عند ماركس، إلا أنها ليست عقلاً وتصوّراً، بل هي مادة. والحقيقة أن الماركسيين الدوغمائيين يساوون دائماً بين المنهاج الجدلي والمنهاج العلمي، ويزعمون بأن السلوك الجدلي خاصية فطرية من خصائص جميع الأشياء[٥٩].

ولربما لا شخصية ماركس، ولا فلسفته، هما قادرتان على إقناع الآخر بهذه النتيجة، أي في كون المنهج الجدلي المادي هو الأقدر على التعبير من مضمون العلمية، فحينما يؤكّد ماركس أن التأمل في الطبيعة والتاريخ محكومان دائماً بالمنطق الجدلي المادي الذي يقوم على فعل وردة فعل، وأن الجدلية هي الخاصية المميزة للمادة، فإن «رونالد سترمبرغ» يؤكّد أنه من العسير أن نعرف ما إذا كان ماركس يؤكّد نظريته الآنفة الذكر بمشاهدة تجريبية ـ الأمر الذي لا يكون دائماً صحيحاً ـ أو أنه جعل منها عقيدة أو دوغمائية لا تقبل بأي نقد أو جدل[٦٠].

الكثيرون من الدارسين والمهتمين يصلون إلى النتيجة ذاتها تقريباً، في ما يتعلق بالحكم على الماركسية التي بدأت كنظرية علمية، وانتهت إلى دين أو عقيدة أو أيديولوجيا. كما أن ناصيف نصّار من الذين يعتبرون الماركسية ضحية ما يسميه بـ «التمويه الأيديولوجي»، ويرى أن الماركسية ذاتها قامت على كشفها هذا الأمر من خلال نقدها للأيديولوجيا الألمانية، والهيغلية تحديداً.

يعتقد ناصيف نصّار بأن الماركسية تحاول إخفاء طبيعتها الأيديولوجية البارزة، وتقدّم نفسها كعلم كامل في أصوله وفروعه ومعالمه، ليتحرك لديها ذلك النزوع نحو المصلحة باستعمال المعرفة لكي يتسنّى لها استعمال العقل العلمي لمصلحة الطبقة العاملة البروليتارية بأيسر الطرق وأسرعها. يقول ناصيف نصّار متسائلاً: «ألم يكن هَمُّ ماركس أن تستوعب الطبقة العاملة نظرياته عن الرأسمال والرأسمالية؟ وما حصل نتيجة للفصل الماركسي «الأيديولوجي» بين الأيديولوجيا والعقل العلمي، هو أن الأيديولوجيا الماركسية سمحت لنفسها باحتكار العلم الحقيقي للتاريخ الاجتماعي، وأصبح العقل العلمي كأنه في معتقل»[٦١]، وكانت النتيجة دوغمائية متطرفة ترفض كلّ ماقش ومجادل، لأن الحقيقة أباحت عن أسرارها، وانتهى الأمر، وهو ما انعكس حتّى على ردود فعل ماركس ذاته، حيث يتحدث «كارل سورتز» (Schurz) عن خيلاء ماركس وغطرسته، ويقول: «لم أشهد في حياتي إنساناً أشد استفزازاً للنفس من ماركس، فلم يكن يتسامح مع أي رأي مخالف لرأيه، وكان يعامل أي إمرئ يختلف معه في الرأي باحتقار مهين، وإنني لا أزال أذكر كيف يكفهر الازدراء على شفتيه وهو ينطق

---

(٥٩) رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١ - ١٩٧٧**، ترجمة أحمد الشيباني، ط ٣ (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٣٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٦١) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية**، ص ١٠٦.

بكلمة «برجوازي»، إذ كان يعتبر البرجوازي أوضح مثل على أشد انحطاط فكري وأخلاقي، وكان ينعت كلّ من يبدي حتّى أبسط اعتراض بالبرجوازي»[٦٢].

إذاً تلتقي فلسفة ماركس مع شخصيته ليكوّنان تمويهاً أيديولوجياً يقوم على فضح التمويه الأيديولوجي الهيغلي، لنقع مرة أخرى في الدور الذي بدايته نقد الأيديولوجيا، ونهايته النقد الأيديولوجي للأيديولوجيا.

وهكذا، فإن التاريخ، برأي ناصيف، قادر على الإجابة عن كلّ الشكوك، وإظهار الدافع اللاعقلي للعقل، والمنمثل أساساً بالرغبة في السيطرة. وهنا يمكن الاستشهاد بما قاله «ريجيس دوبريه» في كتابه: **نقد العقل السياسي**: «لقد تكفل تاريخ الماركسية العملي أكثر من أي شيء آخر بنقد التصوّر الماركسي للأيديولوجيا»[٦٣]، وهو قول يعكس تناقضات الطرح الماركسي بين المقدمات التي ينطلق منها، والنتائج التي أفضى إليها.

إن العقلنة تقوم على البرهان، وعلى المحاجّة، وليس على التبرير، أي أن الموقف (العلمي) أو (الفلسفي) يكون نتيجة بناء منطقي، برهاني، ولا يكون مقدمة، ومسلَّمة، ومصادرة، نأتي على تبريرها. لذلك، فإن قيمة الحقيقة في ذاتها، وفي وجودها، وفي الدفاع عنها، وليس في استعمالها لتحقيق المآرب والمصالح. ومتى كان ذلك، فإن الأيديولوجيا هي أساس القرار العلمي. ولكن الفعل، سواء كان معقلناً أو مؤدلجاً، فهو فعل مبطن، ذلك أن: «الأيديولوجيا لا تستطيع من دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأنها في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الإيماني، ولا يستطيع العقل من دون نفي نفسه أن يتحول إلى صانع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة»[٦٤]، وهذا يعني أن عقلنة الأيديولوجيا أو أدلجة العقل يشيران في الوقت ذاته إلى عملية تمويه أيديولوجي من دون نتيجة أن الحقيقة فيه، وإن وجدت فهي وسيلة لا غاية، ومتى كانت كذلك، فهي حقيقة مؤدلجة. غير أن هذا لا يعني تماماً أن العقل غير قادر على مواجهة الحدّ الأيديولوجي، لكن بشرط أن يتوجه نحو تعقل طبيعته، وفضح أضاليله. وهذا ليس معناه بأنه يستطيع محو وإبطال الأيديولوجي ودوره في توجيه المجتمع، ولكنه في الوقت ذاته يزيل صفة الامتناع عن العقل ويمكن من تحديد ورؤية ما هو مشترك بينهما، وبين السحر والأسطورة والدين[٦٥]. إن التنازع المستمر بين الأيديولوجيا والعقل ينتهي أحياناً إلى أدلجة العقل، وتكبيله، وتوجيهه، وتطويقه، لكن العقل جوهره وهويته الحرية في تأسيس الحقيقة، وبالتالي فإنه سرعان ما ينبعث من رماد الأيديولوجيا.

---

(٦٢) نقلاً عن: سترومبرج، المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٦٣) Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981), p. 162.

(٦٤) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: **في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية**، ص ١٠٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

٣ ـ الفعل الحضاري والتوجيه الأيديولوجي

لقد حدد ناصيف نصار ما قصده بالأيديولوجيا تحديداً دقيقاً في كتابه: **طريق الاستقلال الفلسفي**، بحيث اعتبرها بنية من الأفكار الاجتماعية، ترتبط بمصالح جماعة معينة، وتشكل قواماً لتحديد أو تبرير نشاط تلك الجماعة في مرحلة تاريخية معينة. هذا التصوّر النظري العام يجد له تطبيقات على مستويات مختلفة للوجود الحضاري لجماعة ما، فيكون للتاريخ معنى خاص، وللعلم مدلول ينسجم مع مصالحها، وللسياسة تصور يساير طريقة التفكير الأيديولوجي، وحتّى الدين يصبح مطية للسيطرة والانتصار على الآخر. فالفكر الأيديولوجي، كما رأينا، واجد في طبيعته، وفي حركته، ويترجم نفسه من خلال منظومة من الماصدقات.

أ ـ التاريخ المعرفة والمصلحة

يرى ناصيف نصّار أن النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ، ولكونها عملاً منظماً، وواعياً، وقصدياً، وهادفاً، ترتبط أساساً بـ «جدلية التعبير واستهلاكه»[٦٦]، وهو يعني أن تحوَّل الأيديولوجيا إلى سلاح، إن جاز اللفظ، مردّه إلى صفة القائد أو القادة الذين يتوقف عليهم التأليف والتفسير، لأجل تجاوز فكرة التاريخ لجماعة معينة نحو استعمال التاريخ في خدمة هذه الجماعة: «النظرة إلى التاريخ لا تصبح أيديولوجيا بالمعنى التام لمجرد كونها تدور حول وجود ومصير جماعة معينة، وإنما يقتضي تحولها إلى أيديولوجية قبول الجماعة المعينة لها، أو جزء مهم منها على الأقل»[٦٧]. وما نفهمه من ذلك، أو على الأقل ما أفهمه أنا شخصياً، هو أن النظرة إلى التاريخ ليست نظرة واحدة، وهي تقع في الأدلجة متى وجهت الجماعة هذا التاريخ توجيهاً يتلاءم ورغباتها وأهوائها ومصالحها، وحتّى وإن كان هذا المنتوج التاريخي واحداً في بعض الأحايين، فإن تأويليته تأتي بشكل يتجاوز عفوية المؤرخ الموضوعية إلى قصدية المؤوّل الذاتية. فإذاً، ليس التاريخ غاية في ذاته ولذاته، وإنما هو أكبر الركائز التي ينمو بها التيار الأيديولوجي ويقوى. وحتّى وإن تجاوزت الإنية القومية مجالها عن التاريخ العالمي الشامل، لكنّها سرعان ما تعاود التراجع نحو مواقعها الأولى التي تترجم انحيازها نحو الجماعة التي نؤرخ ونفكر من أجلها. وفي هذا الصدد، يؤكّد ناصيف هذه السمة النظرية للأيديولوجيا، فيقول: «فالنظرة إلى الماضي في الفكر الأيديولوجي مطلوبة انطلاقاً من حاجات الجماعة، وفي سبيل خدمة أهدافها، وليست مطلوبة من أجل معرفة الماضي في حدّ ذاته ولذاته»[٦٨].

وعليه، فإن ناصيف نصّار ينتهي إلى اعتبار التفكير الأيديولوجي في التاريخ أنه تفكير انتفاعي إلى حدّ الانتهازية، وانحيازي إلى درجة التعصب، وجماعي إلى قمة القومية، فهو تفكير يعود إلى

---

(٦٦) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٦٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

الماضي لأجل الحاضر، وحاضر الجماعة القومية بشكل أساسي. لذلك فهو لا يقوم على المحاجة، وإنما على منطق التبرير، ولا يتمأسس من خلال العامل الموضوعي، وإنما على عامل الإسقاط، ولا تهمه الحقيقة التاريخية إلا من خلال دورها الذي يحركه هاجس الاستعبار[٦٩].

لا تخضع في ما نفهمه النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ للعفوية وللنتيجة التي تنجز عن دراسة علمية للتاريخ، بقدر ما تفصح عن نفسها كعمل موجّه إلى غاية معينة. لذلك، فإن المؤلّف يلجأ، كما يؤكّد نصّار، إلى التبرير كأهم أنواع التفسير الموجّه، يقوم بتجزيء الماضي وإخضاعه لعملية الاختبار، وتقنية الانتقاء، لأن الهدف هو رسم صورة مشرقة لتاريخ الجماعة في الماضي، وانتهاء عملية التبرير بتبرئة الجماعة من كلّ الاتهامات التي تلاحقها من لدن الأيديولوجيات التي تختلف عنها، وذلك برد الاتهام، أو تخفيفه أو توجيه تهمة للخصم. وفي هذا الصدد، يقول ناصيف نصار متحدثاً عن الوعي التاريخي الأيديولوجي: «هو إما وعي يفتش عن الخلاص من بؤس، وإما وعي يؤكّد ثقته بنفسه، ويعلن اعتزازه ومناعته»[٧٠]، ولن يكون التبرير ذا جدوى، إلا إذا أحيط نسيج من التصورات والمبادئ المسبقة، وشبكة من العواطف والخيالات، وهو ما يطلق عليه ناصيف نصّار مصطلح «الإسقاط»، حيث تتشبع الآنية الجماعية، وهي تتو جه إلى تبرير تاريخها بكلّ ما من شأنه تغذية الاعتقاد فنبرّره، فيرتقي التبرير إلى مستوى البرهان داخل هذا الوضع النسقي المغلق: فيصل الوعي الجماعي التاريخي إلى درجة الوثوقية والدوغمائية في صحة وسلامة الطرح. ولكن، برأي ناصيف، أن النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ يصل مداها في لحظة الوصول إلى العبرة المتأتية من خلال حالة التقييم التي تتجاوز التقييم المنهجي العلمي الموضوعي، إلى ضرورة التقييم الإضافي الموجّه: «الاستعبار يربط النظر إلى الماضي بالنظر إلى الحاضر والمستقبل. ولذا فهو ملتقى المقارنات الممكنة المعقولة والمصطنعة، وكاشف الجديد في الحركة التاريخية من وجهة الجماعة الباحثة عن دروس الماضي، وعن آفاق المستقبل»[٧١].

ولسنا هنا في حاجة إلى التصريح حول موقف ناصيف نصار من كلّ ذلك، لأن الأمر لا يعدو إلا أن يكون عملية نقدية، الغاية منها تحرير القول الفلسفي العقلاني الحرّ من كلّ أنواع التبعية والهيمنة للفكر الانتهازي الزائف، لأن التفكير الفلسفي عند ناصيف يختلف عن نظيرة الأيديولوجي، لأنه يعبِّر عن الإنسان، وعن الحرية، وعن الحقيقة.

ب ـ العلم والتقانة كأيديولوجيا

لست أدري إن كان اختياري لهذا العنوان نابع من موقف نصّاري من العلم، أو تراني مشدوداً إلى ذلك التقارب على المستوى النظري بين نصّار وهابرماس، حتّى وجدت نفسي أتحدّث عن أيديولوجيا العلم عند الأوّل، معبّراً عنها بعنوان مقال للثاني، وهو «العلم والتقانة كأيديولوجيا»،

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

والذي كان من خلاله أكثر المرات فرانكفورتيا، وماركوزياً بالتحديد، وهو يهدي مقاله: «العلم والتقانة كأيديولوجيا» إلى «هربرت ماركوزه» بمناسبة بلوغه السبعين سنة ١٩٦٨[٧٢]. ولأننا رأينا تقارباً كبيراً مرة أخرى بين التوجه النظري لهابرماس وناصيف نصّار، أردنا أن نحدث نوعاً من المقاربة بينهما؛ فهابرماس وهو يمارس النقد على الفلسفة الوضعية، لا يعني البتة بأنه يرفض الوضعية، وأنه ضدّ العلمية والبرنامج الإيبيستيمولوجي، إذ يسكنه هاجس كبير يتعلق بالكشف عن الخلفيات والآليات التي توجّه الفلسفة الوضعية، حيثُ إنَّ العلموية أضحت مصطلحاً يعبِّر عن عدم وجود صفاء علمي، فهو، أي الفعل العلمي، إما أن يكون مشوباً بشوائب المصلحة، أو منقاداً من قبل السلطة السياسية. ومن كلّ ذلك، يتضح وفاء المضمون لعنوانه من العقل العلمي الوضعي، بحيث لا يكون العلم والتقانة إلا أيديولوجيا تكرّس وجود عقلانية أداتية، تجاوزها لن يكون إلا بعقلانية تواصلية. ناصيف نصار، وفي معرض تحديده للإطار النظري لفكرة أيديولوجية العلم، يميزها أولاً من التأريخ للعلم، والتفلسف حوله، فيتخذ الأوّل شكلاً معرفياً من خلال الحديث عن منجزات الأمم في التاريخ، ويجد المؤرخ نفسه متحصناً بكلّ الأدوات العلمية، والسوسيولوجية خاصة، أما الثاني فيتخذ صورة نقدية هدفها تعيين طبيعة المعرفة، وإمكانها وحدودها، ودورها[*].

عندما يتحدث ناصيف نصار عن أيديولوجيا العلم، فإنه يناقشها من زوايا مختلفة، تتعلّق إما بتاريخ الأيديولوجيا العلمية، وإما بفكرة القطاع العلمي، وأحياناً ببيان العلاقة بين هذا الأخير وقطاعات الحياة الثقافية، أو بين القطاع العلمي وقطاعات الحياة الاقتصادية، وأيضاً مع قطاعات الحياة السياسية، فيؤكّد ناصيف في البداية أن تاريخ الأيديولوجيا يرافق دوماً وضع النظرية، فالمجرب حتّى وإن استطاع أن يترك عبادته وخياله خارج المخبر، فإن النيات والاستخدامات التي ترافق وضع القانون العلمي تبقي تلازم العملية العلمية. ويلاحظ ناصيف أن درجة توغل الأيديولوجيا العلمية تختلف باختلاف تاريخها، فالمجتمعات التي شاركت بشكل مباشر في بعث واستيعاب الثورة العلمية عند كلّ من كوبرنيك، وكبلر، وغاليلي، وبيكون، وديكارت، تقل بكثير عندها وطأة التفاعل مع الأيديولوجيا العلمية، بعكس المجتمعات التي بقيت على هامش المشروع العلمي، فلن تجد إلا التشدق بتنميقات وتلوينات الأيديولوجيا العلمية[٧٣].

ولأن الأيديولوجيا العلمية تفصح عن نفسها من خلال الوقوف على فوائد العلم، وتجسيده في الحياة الاجتماعية، فإننا نجدها تتموضع ضمن ما يسميه ناصيف بـ «القطاع العلمي»، الذي يقصد به مجموع المؤسسات والأجهزة التي تعنى بالإنتاج العلمي، والتي تجد صداها في الدول القوية

---

(٧٢) هابرماس، العلم والتقنية كـ «أيديولوجيا»، ص ٤٣.

(*) حول هذه الفكرة يمكن الاستئناس بفلسفة القطيعة عند غاستون باشلار، الذي يؤكد في كتابه أن استيفاء دروس العلم المعاصر تكون بمناهضة تاريخية التجربة، بل وتاريخية ما هو عقلاني. انظر: Gastón Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris: presses Universitaires de France, 1951).

(٧٣) نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: إطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص ٢٣ ـ ٢٤.

أو دول العالم الأوّل. أما على مستوى الدول النامية، فالحراك العلمي من أجل الاستحواذ على القطاع العلمي، يسمح بأن يهيئ الأرضية الصالحة لنمو الأيديولوجيا العلمية، بحيث يتحول العلم إلى سلاح في الصراع الاجتماعي(٧٤)، لأن العلم ليس وسيلة لغاية واضحة وعامة، وإنما هو مطية لمآرب غامضة وذات صلة بجماعة معينة بعينها. في هذا الصدد، يمكن أن نستحضر موقفاً مماثلاً عند عبد الله العروي، وهو يقول: «فإذا ما أصبح العقل العربي نقدياً بالفعل، وتوصل عندئذ إلى نظرة شاملة، سيرافي الغرب، حيث يراوح هذا الأخير خطواته من القرن الماضي، فيمكن لأول مرة أن يتعرّف العقلان الواحد على الآخر، وينشئان عهد حوار حقيقي»(٧٥).

لهذا كلّه، يدخل الفعل الثقافي أو الحضاري، وكذا الاقتصادي، والسياسي، فعلى المستوى الفعل الثقافي لا يمكن تماماً أن نتجاوز حدود القول بالصراع التاريخي بين ما هو علمي، وما هو ديني، فالتحليل الدقيق يظهر أن النزاع بين العلم والدين مركب من نزاعات عديدة: نزاع بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، في بعض تفسيراتها للكون والحياة، ونزاع بين نوع من الفلسفة العلمية والفلسفة الوضعية والنظرة اللاهوتية إلى العالم، ونزاع بين الأيديولوجيا العلمية ونوع من السيطرة الدينية على الحياة الاجتماعية(٧٦)، مع اعتراف نصّاري صريح بأن الدين تراجع بشكل كبير في الغرب في عصوره الحديثة، فاسحاً المجال للنظرة العلمية التي ترفض كلّ ما لا يرتدذ إلى أصل حسي وتجريبي، وهي تدرس الطبيعة والإنسان، وإلى النظرة العلمانية إلى الحياة الاجتماعية والسياسية. والأمر هاهنا ينسحب على المقولات الثقافية الأخرى ونخص بالذكر الفلسفة والفنّ.

ولعل من أهم مجالات التماهي في التجربة الأيديولوجية هو ذلك الجدل الصاعد والنازل بين العلم والصناعة. وفي هذا الصدد، يقول العروي: «الدولة القومية دولة الدعوة إلى التقانة، وإلى التصنيع السريع، وهي في الوقت نفسه دولة البرجوازية الصغيرة الظافرة شيئاً فشيئاً، وجرياً مع حركة التصنيع»(٧٧).

ولهذا يلاحظ نصّار نوعاً من الجدلية حيناً، ونوعاً من التبعية في أحايين كثيرة بين العلم والتصنيع (والترتيب هنا مقصود)، ولكن الأيديولوجيا العلمية لن تهنأ دوماً بما تحققه الصناعة من تقدّم، لأنه سرعان ما تصطدم بكثير الانتقادات حول نفاد الثروات الطبيعية، والتلوث البيئي، وانخفاض المناعة الجسدية، فنجد الأيديولوجيا العلمية نفسها مجبرة على تقديم إجابات قد يعرّيها الزمن، تتعلّق بإمكان التقدّم العلمي من إحداث الوثبة في لجم كلّ منتقد.

أما على المستوى السياسي، فالجدل يبقى على حيوية الأيديولوجيا العلمية من خلال علاقة تأثير العلم في رجال السياسة، وتأثير أصحاب السلطة في رجال العلم، والمطلوب عند هابرماس هو

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٧٥) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٢٥.

(٧٦) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٧٧) العروي، المصدر نفسه، ص ٧٣.

نوع من التعاون بين السياسي والعالم، والممارسة التكنوقراطية هي شكل من أشكال هذا التعاون، لأنه ليس بالضرورة أن يكون العالم سياسياً أو السياسي عالماً، لأجل أن تكون للسلطة السياسة علمية تعنى بالعلم والحياة العلمية في المجتمع. وفي ظلّ كلّ المعطيات التي ذكرناها، تتأسس الأيديولوجيا العلمية كطرف بارز من بين الأيديولوجيات الأخرى، وهي في صراع دائم معها.

ونعتقد بأن الانتصار الحقيقي للعلم ليس بترسيم نتائج حسية مفيدة، بل بالارتكاز على هذه النتائج من أجل تكوين الذهنية العلمية وترسيخها في الوعي الاجتماعي العام: «إن هذه الذهنية هي البنية القابلة، والمولدة، والحاضنة، لخميرة العلم في المجتمع»[٧٨].

إن العقل العلمي بإمكانه أن يقلّص دور الذهنيات الغيبية، ويجعل اللامعقول يتراجع، ويقضي على منطق الخرافة والأهواء التي تحكم الحياة الاجتماعية. وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به الأيديولوجيا إذا أرادت أن تستقر، وعليها أن تنزع إلى الكونية والإنسانية لتلتقي مع منطق المعرفة العلمية. وفي هذا الصدد، يؤكّد نصّار: «إن العلم... لا يتأثر في العمق بالحدود الفاصلة بين الدول، والأمم، ولا ينكفئ أمام الحواجز التي تقيمها بعض الأنظمة أمامه. في العقل العلمي تتجلى وحدة الروح البشري، ويلتقي أفراد النوع البشري إلتقاءً صافياً»[٧٩]، فالطريق إلى توحيد البشرية هو العلم. ولا بُدَّ من أن أهم صراع للفلسفة هو صراعها مع الأيديولوجيا، ويغذّي هذا الصراع ميزات التفكير الأيديولوجي، وتغذّيه أيضاً صعوبة وضع حدود فاصلة بين الفلسفة والأيديولوجيا، بين نمط من التفكير يقوم على العقل للوصول إلى الحقيقة في ذاتها، وبكلّ حرية، تنتهي بشكل عفوي إلى مصلحة الإنسانية، وإلى اعتبار المسألة كونية عالمية، وبين نمط آخر يقوم على العقل واللاعقل للوصول إلى المصلحة في ذاتها ولذاتها، وبكلّ إصرار، والإصرار في اللغة قد يعني الإصرار حتّى على إلحاق الضرر، تنتهي بشكل قصدي لتحقق مآرب جماعة معينة، وإلى اعتبار المسألة مسألة قومية. هذا الاتجاه النظري الجديد يطلق عليه نصار لغة: «الواقعية الجدلية» التي قد تقدّم الواقع على الفكر، أو الوجود المادي على الوعي العقلي، مقدماً إشارات على تأثره بجدلية هيغل، وبتراتبية ماركس. ولذلك ينتهي نصار إلى ضرورة ارتفاع الوعي النظري، والعلمي، والفلسفي، إلى أعلى حالات التنبه والتحفز، وأن يصقل أدوات التحليل والنقد الموجودة أو يخترع أدوات جديدة، حتّى يتمكن من النمو بحرية خارجاً عن شبكات الإغراء التي تنسجها الأيديولوجيا في كفاحها المستميت لبلوغ مآربها.

ثالثاً: البديل العلماني من ضيق السياسة إلى رحابة التنوير

يستلّ مدلول العلمانية لدى نصار من تصوّر يميّز بين الأصل والفرع، بين المفهوم التنويري الشامل والماصدق السياسي المحدود. وعليه فهو يفاضل بين:

---

(٧٨) نصار، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

١ ـ العلمانية السياسية

لقد مثل مكيافيلي نقلة فكرية واضحة المعلم والنتيجة في إحداث القطيعة بين ما هو سياسي وما هو ديني بتنكره للأخلاق والفضائل وقيم الدين، وتحرير الفكر السياسي من أسر اللاهوت النصراني، وبالتالي الدخول إلى بوتقة العلمانية الصارخة. وبذلك، كان مؤلّف كتاب **الأمير**(*) يدعو الحكام إلى اعتناقه في داخل الكنائس والأديرة والمؤسسات الدينية الخالصة(٨٠). لذلك ارتبط مفهوم العلمانية بكلّ ما هو سياسي في استقلاله عما هو ديني، فاختلفت التعاريف، ولكن كانت تنتهي كلها تقريباً إلى القول: «إنها استقلال دستور الدولة، وسائر تشريعاتها، وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، وليس معنى ذلك نبذ الاعتبارات الدينية والمذهبية نبذاً عدائياً، فالدساتير، والقوانين، والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبارات، ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية، وأخلاقية، وخاضعة للتطور ولسيادة الشعب، مصدر السلطة، ومرتكزها»(٨١)، وهو تعريف واضح ودقيق يركّز على البعد السياسي للعلمانية من خلال استقلال الدولة ودستورها، وتشريعاتها، وتنظيماتها، عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، كما أنه تعريف نتج لاعتبارات فلسفية أحياناً، أو تاريخية ارتبطت بالثورة الفرنسية وما قامت عليه من مبادئ أو لأسباب تعلقت حتّى بحركة الإصلاح الديني، وتقبّل الكنيسة لفكرة الفصل. ولم يتوان ناصيف نصّار عن ولوج هذه الإشكالية لتحقيق مشروعه الفلسفي القائم على ثنائية العلمانية والاستقلال الفلسفي.

أ ـ السلطة السياسية والسلطة الدينية

برغم الجدلية الدائمة التي تحكم ما هو سياسي بما هو ديني في الديباجة الفلسفية، إلا أن ناصيف نصار ينظر إلى هذا البعد الجدلي من خلال الوقوف على العلائق المختلفة بين المدلولين، ليبدأ حديثه عن السلطتين من خلال التشديد على البعد الدنيوي لكليهما، ولو أن السلطة السياسية تبدأ دنيوية وتنتهي دنيوية، في حين أن السلطة الدينية، وإن تجاوزت ما هو دنيوي إلى ما هو أخروي من خلال تعلقها بما هو غيبي، إلا أنها تتخذ من المجال الدنيوي حقلاً لممارسة شكلها المادي الرامي إلى التحقق الروحي. وفي هذا الصدد. يؤكّد ناصيف نصار: «لما كانت السلطة الدينية في تناولها للدنيا تنطلق من الإيمان بمصدرها الغيبي، وتعجز عن تغيير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن تكون السلطة السياسية سلطة دنيوية أصيلة، ولما كانت السلطة السياسية تنطلق من الأساس الطبيعي الحقوقي للعلاقات الاجتماعية، وتعجز عن تعبير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن يتطلع الإنسان إلى إدراك المطلق والاتصال به، بشكل أو بآخر، فقد بات من الطبيعي أن تحاول كلّ سلطة من هاتين

(*) بعد مدّة وجيزة من إصدار كتاب الأمير، انتبهت الكنيسة الكاثوليكية إلى خطره فأصدرت أمراً بتحريم طباعته وتوزيعه وقراءته.

(٨٠) محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية** (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)، ص ١٤٦.

(٨١) عبد الله لحود، **في العلمانية والديمقراطية** (بيروت: دار النضال، ١٩٩٢)، ص ٤٥.

السلطتين تشكيل علاقة التفاعل بينهما وبين الآخر»[٨٢]. وعلى ذلك، يتحدث ناصيف نصار عن المدّ الجدلي بينهما وفق مجموعة من العلاقات، قد تكون علاقة اندماج، أو إنكار، أو تحالف، أو استعباد، أو استقلال.

في الشكل الاندماجي، يسود السلطتان نوع من التوحد، بحيثُ إنَّ الحاكم السياسي يكون هو نفسه الحاكم الديني، فتتمظهر الدولة السياسية في شكل ديني تيوقراطي. وهنا تكمن خطورته، في ما يعتقد نصّار، لأنه يملك من الإغراء، ومن السحر، ما يجعله حزباً للجماهير، خاصة عندما ينقص لديهم الوعي الفكري والثقافي الذي من شأنه أن يتعاطى مع هذا الأنموذج السياسي الديني، بصورة تقوم بتعرية مضامينه التقديسية والوثوقية من خلال الوقوف على حقيقة العلاقة بين الدين ورجال الدين، وهي علاقة تتكرر نسقياً على شاكلة السلطة السياسية عندما تتفرغ إلى سلطة الدولة وسلطة الحاكم. وعلى ذلك، فإن الأنموذج الاندماجي القائم على ذوبان ما هو سياسي في ما هو ديني، يعني وجود شكل واحد للدولة، وهو الدولة الدينية التي تقوم على مسلّمة مفادها أن الدين هو القوام الجامع لشتى مجالات الحياة. يقول نصّار: «إن لاهوت السلطة يصبح لاهوتاً تيوقراطياً عندما يقرر أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، ويخضعها لمشيئته من خلال المرجعيّة الدينية التي تتولى تفسير وتنفيذ تعاليمه وشرائعه»[٨٣].

وهو طرح في ما نعتقد، وما يعتقد نصّار، لا يميز بين الدين والخطاب الديني، فتتحول السلطة الدينية من مجموعة القواعد، والضوابط، والأحكام، التي تنظم حياة الأفراد اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً، وروحياً إلى نوع من الممارسة الرهبانية، تحتكر الحقيقة فيها عند رجال الدين الذين يمثلون الحقيقة الدينية، وبالتالي فهم يمثلون السلطة الدينية. إن مسألة حضور الله في دنيا الإنسان ليست، في ما يعتقد نصّار، في مثل حضور الشمس في دنيا الطبيعة، لأنه لو كانت كذلك لما كان هناك اختلاف اليوم حول أحقية السلطة الدينية في استيعابها لكلّ مناحي السلطة السياسية، لأنه آنذاك تكون الدولة الدينية أفضل الدول على الإطلاق. لكن الحقيقة أن حضور الله في دنيا الإنسان ليس كحضور الشمس في دنيا الطبيعة[٨٤]، لأن لحظة الوعي البشري ليست لحظة واحدة، وتلقي الخطاب الإلهي ليس على أنموذج واحد، وتصبح كلمات مثل: الامتثال، والطاعة، والتقديس، والتفكير، والتعنيف، والترهيب، هي أدوات سياسية غير بريئة في أيدي من يعتقدون أنفسهم من رجال الدين، لبسط تصوراتهم وآرائهم الخاصة عن الدين. وهنا يكمن تناقضهم على اعتبار أن الإيمان الديني، لا يفرض نفسه بالإكراه، «فهو تجربة روحية سلوكية، يقوم بها الإنسان من دون أن يخرج من وضعه في الدنيا، ومن دون أن يتجاوز وجوده الطبيعي»[٨٥]، فينجم عن ذلك

---

(٨٢) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٤٤.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الاعتقاد في أن الوضع السياسي للإنسان مستقل عن وضعه الديني، فيجد الإنسان نفسه مضطراً إلى أن يحكم نفسه بنفسه بوصفه كائناً اجتماعياً قبل أن يكون كائناً دينياً. إن الحقيقة في صورتها المثلى تستوجب المقابلة بين الوحي، بوصفه مطية لطرح تصورات وقضايا ترتبط بالله، وصفاته، وأفعاله، وعنايته بالإنسان، وبكلّ الكائنات، وبين الوعي بوصفه وسيلة مباشرة لفهم الوحي من جهة، والكشف عن أسرار الطبيعة وسائر القوانين التي تحكم الإنسان إنسانياً، وبيولوجياً، وبيئياً. فمن التناقض القول بإمكانية خروج الإنسان من وضعه الطبيعي عندما يتفاعل مع الوحي. فالدين بفضل طاقته الروحية المحفزة، وقواعده الدنيوية الموجهة، يضطلع بمهمة صناعة الإنسان الذي يرتكز على طبيعته الاجتماعية الدنيوية، لأجل تحقق الفعل الإبداعي الحضاري السياسي الدنيوي. ولذلك، فإن ناصيف نصار يؤكّد أن الدولة الدينية واقعة في تناقضين بحسب طبيعتها، فإن كانت دينية بالمعنى المطلق، فهي دولة مفارقة للإنسان الطبيعي، فهي دولة اللادولة؛ وإن كانت دولة بالمعنى الممارس والمعروف اليوم، بما هو كائن، فهي خدعة سياسية تقوم على التماهي مع الدين لأغراض استبدادية[٨٦].

هذا الأمر يجرّنا إلى الحديث عن مأزق آخر يلازم الدولة الدينية في أن نجاحها يفترض صفة الإيمان الديني العام، فتنتهي إلى شكلين من الاستبداد: استبداد الحاكم، بحكم أنه يمثل سلطة المطلق ضمن مفهوم سلطة الله العليا، أو استبداد الأغلبية المؤمنة بالأقلية المؤمنة أو غير المؤمنة على خلفية أن الدين عند الله الإسلام مثلاً... فلا مكان للمعارضة السياسية، بالمعنى الحقيقي، لأننا أمام سلطة المطلق[٨٧].

يواصل ناصيف نصار تحليله النقدي مع ملاحظة أنه لا يميز بين سلطة دينية وأخرى، سواء كانت يهودية، أو مسيحية، أو إسلامية، فيفرد تحليلاً نقدياً يبيّن من خلاله نوعاً من عدم الصفاء الديني في شكل وطريقة الممارسة السياسية في اختيار الخليفة في التاريخ الإسلامي، ويرتكز على ما أكده الأشعري في كتاب **الإبانة عن أصول الديانة** في باب الكلام على خلافة أبي بكر الصديق، حيث يقول: «إن الله، عزّ وجلّ، لم يتعبدنا في الإجماع بباطن الناس، وإنما تعبدنا بظاهرهم، وإذا كان ذلك كذلك، فقد حصل الإجماع والاتفاق على إمامة أبي بكر الصديق، وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق، لأن الصديق نصّ عليه وعقد له الإمامة، واختاره لها، وكان أفضلهم بعد أبي بكر (ﷺ)، وثبتت إمامة عثمان (ﷺ) بعد عمر، بعقد من عقد له الإمامة من أصحاب الشورى الذين نصّ عليهم عمر، فاختاروه ورضوا بإمامته وأجمعوا على فضله وعدله، وثبتت إمامة علي بعد عثمان (ﷺ)، بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحلّ والعقد»[٨٨].

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٨٨) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، دراسة وتحقيق عباس صباغ (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٤)، نقلاً عن: نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٥٨.

يستدل ناصيف نصار بهذا النصّ للتأكيد أن اختيار الحاكم نظرياً لم يخضع للنصّ، لأن القرآن لم يتضمن تشريعاً خاصاً بذلك، فكان الإجماع هو الوسيلة في ذلك، وبغض النظر عن النوايا فإن طريقة الإجماع لم تحترم، لأن عمر بن الخطاب جاء عن طريق التعيين، وهي طريقة تختلف شكلاً ومضموناً عن الإجماع، ثمّ تكون طريقة ثالثة تختصر شكل الاختيار في اتفاق ثلة صغيرة يسميها أصحاب الشورى، حددها عمر بن الخطاب لتختار الخليفة من بعده من بينها، ثمّ ينتهي الأشعري، فيما يرى نصّار، إلى طريقة رابعة تقوم على عقد قسم من الصحابة من أهل الحلّ والعقد التي أوصلت علي بن أبي طالب إلى الحكم. وما يهم نصار هنا أن الممارسة السياسية خضعت إلى الاجتهاد، ولنضع النوايا جانباً، لكن الاجتهاد ليس أكثر من رأي يمكن أن يصيب أو يخطئ، ولكن من الخطأ الأكيد ربط نتائج الاجتهاد لتحقيق إرادة الله، وتنفيذاً لقضائه وقدره[89]، لأن المحرك الظاهر هو نزوع الإنسان إلى السيطرة والملك. يقول نصّار: «وفي الحقيقة، لم تتحول الخلافة في هذه المدّة القصيرة إلى ملك، إلا أنها كانت منذ قيامها تحمل خصائص الملك»[90].

هناك شكل آخر من أشكال العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، هو المستوى التحالفي الذي يبنى على لحظة الوقوف على التمايز بين السلطتين غير القائم على التحرر التام والانفصال الكامل، وتختفي حدة الصراع متى اتسعت دائرتا المصالح المتبادلة، لكن مسألة طغيان سلطة على الأخرى هي أمر وارد، فقد يكون التحالف قوياً أحياناً، وقد يكون ضعيفاً، وقد يكون بنيوياً أو مرحلياً. وبمقدار ما يشتد التحالف نصل إلى الاندماج، وبقدر ما يقل نصل إلى الاستقلال. لذلك لا نقف اليوم على دولة دينية بالمعنى الكامل، ولا على دولة علمانية بالتصوّر التام[91].

لذلك ينحو ناصيف نصّار نحو العلاقة بين السلطتين، المتمثلة بالاستقلال بالمعنى الصحيح للكلمة، بحيث لا يكون هناك انغلاق، ولا تجاهل، وإنما احترام، وتَفَتُّحٌ، وانفصال، ليس من طرف واحد، وإنما من الطرفين. يقول نصّار: «يظهر بوضوح أن الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يقتضي الاعتراف بينهما بحقّ كلّ واحدة منهما بوجود منفصل عن وجود الأخرى»[92]، مع ضرورة تحديد وتنظيم العلاقات والضوابط في ظلّ التداخل بينهما على المستوى المجالي الديني والاجتماعي. فالدولة بالمعنى السياسي، مثلاً، من حقها أن تراقب أشكال وأنماط التديّن، وتشكّل الممارسة الدينية، بحيث تحافظ على وحدة وأمن الأمة، والدين بوصفه كياناً روحياً يساهم ويشارك في تقنين وتنظيم العلاقات التربوية والأسرية. وعلى هذا الأساس، فإنه وفي ظلّ الاختلافات الدينية والمذهبية، فلا بُدَّ من فرض الاحترام عن طريق الاستقلال المقنن دستورياً، بحيثُ إنَّ الدولة كيان اجتماعي وسياسي تتجاوز مفهومها الديني، فلا حديث عن الأكثرية أو الأقلية، الأمر الذي يسمح بتعايش بين الأديان والمذاهب الدينية.

---

(٨٩) نصار، المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

لكن ناصيف نصّار، وإن كان يقرّ بسهولة المهمة نظرياً، فإنه يقرّ أيضاً بصعوبتها عملياً، لكن تحقيقها ليس ستحيلاً. إنه يتطلب في ما يؤكّد: «فهماً صحيحاً لظاهرة السلطة في دنيا الإنسان، وانضباطاً ذاتياً عند كلّ إنسان صاحب سلطة، وانتصاراً في كيان الإنسان الاجتماعي لإرادة الوحدة النسبية على الوحدة المطلقة، وشيوع ثقافة العقل والحرية والمسؤولية في المجتمع إجمالاً»[٩٣]. والعبرة ليست بالقضاء على الاختلافات، وإنما بتجاوز تحوّلها إلى خلافات، وصراعات، وحروب، وفتن، والتي تحتاج إلى حاكم حكيم يزن الأمور وزنها الحقيقي، ويعي قبل غيره مستويات التخاطب بين ما هو ديني، وما هو سياسي، من أجل الوصول إلى تسوية عادلة للمشكلات المطروحة، تتجاوز علائق الاستعباد والإنكار، وحتّى الاندماج والتحالف، للوصول إلى الاستقلال الواعي، والحرّ، والأخلاقي، والعقلاني، والهادف.

ب ـ نصّار قارئاً لروسو: نحو كشف تناقضات الدين المدني

في البداية، يجب الإشارة إلى أن البناء السياسي الافتراضي لجان جاك روسّو، وآرائه المختلفة حيال الإرادة العامة والعقد الاجتماعي، إنّما تكتمل معانيها بتلك المسحة الروحية التي يضيفها، وتلك اللمسة من القداسة والعصمة التي تطبع المشاركة الشعبية. ولذلك نادى بما سمّاه بالدين المدني، فروسّو يفضل مزج السياسة بالدين، حتّى تكسب قضايا الحكم قدسية الدين، وتظفر بتبجيل الجماهير، التي تتحمس للمشاركة في شؤونها، كما تشارك في أداء واجبات الدين، والتناهي عما نهى عنه.

وقد أكد روسو أن التماهي بين ما هو ديني، وما هو سياسي، ظاهرة قديمة، إلى درجة أنه لم يكن هناك ملوك إلا الآلهة، ولا حكومة غير الحكومة الدينية. وفي هذا الصدد، يقول روسّو: «أما إذا سأل أحدهم كيف لم تحدث حروب دينية في عهد الوثنية، حين كان لكلّ دولة عبادتها وآلهتها؟، أجيب بأن السبب هو نفسه، ألا وهو أنه لما كانت لكلّ دولة عبادتها الخاصة، كما كانت لها حكومتها، فإنها لم تكن تفرّق مطلقاً بين آلهتها وقوانينها»[٩٤].

وفي المقابل، فإن الفصل بين ما هو روحي، وما هو سياسي الذي صاحب النصرانية، أدخلها في دوامة العنف، والسيطرة، والاستبداد. وفي هذا الصدد، يثني روسّو كثيراً على الدين الإسلامي، حيث يقول: «وكان لمحمّد نظرات صائبة جداً، فقد أحسن ربط نظامه السياسي، وما دام شكل حكومته قد دام في ظلّ خلفائه، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً، وصالحة في هذا»[٩٥]، لكن هذا الصلاح ما فتئ أن تحوّل إلى فساد بفعل التفاصل بين ما هو ديني، وما هو سياسي، على مستوى الفعل والممارسة. وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين، وبالتالي مخنّثين، فإن البرابرة أخضعوهم من جديد. وعلى الرغم من أن هذا الانقسام لدى المسلمين، ومنه لدى المسيحيين، فإنه في كلّ

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٩٤) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت دار القلم، ٢٠٠٦)، ص ٢٠٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

مكان موجود فيهم[٩٦]. ويرتكز روسّو على هذه التجارب التاريخية لدحض الاعتقاد بأن الدين غير ضروري للدولة، وإلى تأكيد ربط السياسة بالدين.

ولقد ميّز جان جاك روسّو بين ثلاثة أنماط للدين: **أولها** وأرساها هو الدين المدني، بقوامه الروحي، أي دين بلا معابد، ولا عبادات ظاهرية، ولا طقوس محددة، أساسه العبادة الداخلية الخالصة لله، ومراعاة الالتزامات والواجبات الأخلاقية تجاه الآخرين، في حين يقوم نوع **ثان** على العقائد المخصوصة، والطقوس المفصلة، والعبادات الخارجية، وبالتالي الاستبداد والاضطهاد لمن لا يعتنقه. أما النوع **الثالث**، فهو متميز بالثنائية التشريعية، والسياسية، والوطنية، وهو يمنع بذلك توحيد الوطن والمواطنين[٩٧].

إن الدين إذاً بالنسبة إلى روسّو هو مطية ووسيلة لتحبيب المواطن لواجباته والتزاماته، ولا يهم نوع العقيدة بقدر ما يهمّ وقعها على سلوك المواطن في خضوعه وطاعته للدولة، وتستطيع الدولة أن تحدّد مضامين هذا الدين المدني في شكل مشاعر اجتماعية، لا يمكن للإنسان أن يكون مواطناً صالحاً ما لم يتصف بها، وليس للدولة أن ترغم أي إنسان على مراعاة هذه المشاعر الدينية، ولكن لها أن تبعد وتنفي عن ساحتها كلّ من لا يلتزم بها، وبالتالي فإن هذا الشخص غير الملتزم، والمبعد، لا يعتبر ملحداً، لأن ذلك هو شأنه، ولكنه شخص انطوائي خارج عن المنظومة الاجتماعية[٩٨].

ولأن الغاية هي تسهيل عملية الاندماج الاجتماعي روحياً، فإن قواعد الدين المدني لا تتعدى حدود الإيمان البسيط الذي يحفز المواطن على أداء واجباته مثل: «الإيمان بوجود إله قادر، ذكي، محسن، بصير، قدير، وبحياة ثانية، وبسعادة الصالحين، وعقاب المسيئين، وبقدسية العقد الاجتماعي، وبالقوانين»[٩٩].

وبمقدار ما تدير الأديان الأخرى ظهرها لفكرة التسامح المركزية، فإن الدين المدني أو الوطني يقوم على التسامح مع جميع الملل والعقائد التي تؤمن بالتسامح، ولا تتعارض عقائدها مع مصالح الوطن، فهل هو الانتهاء إلى قاعدة إسلامية مفادها حبّ الوطن من الإيمان؟ ويضيف نصّار إلى أن هذا النصّ الشهير، يختصر فيه روسّو موقفة بضرورة الدين للدولة، لكن ليس الدين بشكل مطلق، ولكنه دين المواطن الحديث[١٠٠] الذي يرتكز على كلّ المعاني الروحية والدينية، لتحقيق المواطنة بشكلها الصحيح القائم على الصلاح، وعلى أداء الواجبات، وعلى التسامح واحترام الآخرين.

ويقترح ناصيف نصار وهو يحاول أن يؤسس لعلمانية سياسية غير متناقضة على الأقل، مجموعة من الملاحظات النقدية على نظرية روسّو في الدين المدني:

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٩٧) أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، ص ١٩٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٩٩) روسو، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٠٠) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية**، ص ١٤٤.

(١) **الملاحظة الأولى**: تكمن في وظيفة الدين المدني الذي يقوم بتعبئة الجماهير روحياً، حتّى يقوموا بواجباتهم تجاه أوطانهم، وبتفانٍ وإخلاص، لكن في حين يرى نصار أن دولة روسّو لم تنجح لاعتبارات تاريخية ونماذج تجارب سابقة؛ إنها دولة افتراضية تقوم على الميثاق الاجتماعي، وبموجبها يضع المواطنون أنفسهم وقواهم وممتلكاتهم تحت إمرة الإدارة العليا للإرادة العامة، وتحت طائلة وسلطة القانون، ومع وجود حقّ الإكراه والعقوبة تجاه من يرفض الولاء للإرادة العامة، فإن هيئة السيادة ليست مضطرة إلى الإقناع، وحمل المواطنين على طاعة القوانين، لأنهم مضطرون إلى ذلك[١٠١]، فمتى التزم الجميع بالإرادة العامة، طوعاً أو كرهاً، فإن دور الدين ينتفي ما دام للمواطن خيار وحيد، وهو ضرورة الالتزام القانوني بالقوانين، لأن أول قانون يجب احترامه هو قانون احترام القانون.

(٢) **الملاحظة الثانية**: يقول ناصيف: «**إن سلطة الدولة ليست سلطة فكرية، أو عقلية، أو اعتقادية**»[١٠٢]، حتّى تلزم الناس بدين واحد هو الدين المدني، وبالتالي القضاء على فرضية طبيعية يقوم عليها حتّى تصوّر روسو، وهو الحرية، ومنها حرية التفكير والاعتقاد التي هي حقّ من الحقوق الطبيعية.

(٣) **الملاحظة الثالثة**: العقوبات التي يبيحها روسّو لهيئة السيادة لأجل فرض الانضباط السياسي تفتح المجال لشتى أنواع الاضطهاد والتعسف، ما دام الحكم على الالتزام الديني من عدمه أمراً نسبياً لأنه التزام داخلي. وهنا يقع الظلم، ويغيب العدل، لأن ذلك سوف يستعمل ربما ذريعة لتحقيق مصالح شخصية أو لتصفية حسابات.

(٤) **الملاحظة الرابعة**: تخصّ الاضطراب الذي صاحب الطرح الروسّوي، وهو يستعرض المبادئ الأربعة الأولى التي تحمل المواطنين على القيام بواجباتهم في الدولة، كالتسليم بوجود إله، قادر، عاقل، منعم، عليم، ومدبر، وبحياة آخرة، وثواب للصالحين، وعقاب للفاسدين، فهل دولة روسّو هي دنيوية أم آخروية؟، فإذا كانت دنيوية، وهو المطلوب عند روسّو، فما يهمها من مصير أعضائها بعد الموت، إذ إن العقد الاجتماعي هو لسلامة المتعاقدين، وشرطه أن يكون المتعاقدون مواطنين صالحين في هذه الحياة[١٠٣]، فأين ضرورة الدين؟

(٥) **الملاحظة الخامسة**: فحواها جدلية التسامح واللاتسامح الديني. يقول نصار: «**يحقّ لسلطة الدولة في دولة الشعب، أن تفرض التسامح الديني، وأن تمنع اللاتسامح المؤدي إلى انقسامها وتفكيكها، ولكن لا يحقّ لها أن تمارس هي نفسها اللاتسامح بفرض أي عقيدة على أعضائها**»[١٠٤].

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٦) **الملاحظة السادسة**: يؤكّد من خلالها ناصيف أن روسّو أوقع نفسه في الإحراج والتناقض، وخاصة أنه كان يركز على مفهوم الدولة القائمة على الشركاء، الأحرار، المتساوين، والتي لا تقوم على الأهواء، وإنما على الدوافع العقلانية من أجل تجسيد وجودهم السياسي الدنيوي، وطرحه لفكرة الدين المدني قد تفسر بوضعية نفسية(*) راهنة عند روسو.

وفي ختام هذا التحليل النقدي، يرتكز ناصيف نصار في جمع شتات هذه الملاحظات من خلال الحديث عن مدلوليْن أساسييْن لتحديد العلاقة بين الدين والدولة، هما: مقولة الأساس، ومقولة الأداة. وهو يؤكّد أن روسو بني صرحه السياسي على فكرة جوهرية، وهي أن الدولة لا تستمد شرعيتها من سلطة الدين، ولكنه في ما يضيف نصار، هو أنه لم يدرك الفاصل بين الدين كأساس للدولة، والدين كأداة للدولة، حيث يقول: «والأرجح أن المقصود الحقيقي بضرورة الدين للدولة عنده هو الضرورة الأداتية لا الضرورة التأسيسية»[١٠٥].

لكن روسّو لم يأخذ الاحتياطات اللازمة والكافية، للحؤول دون أن يتحول الدين المدني من نعمة إلى نقمة، ما دام أنه سيصبح سلاحاً في يد الحكام لتحقيق مآربهم، وترهيب مواطنيهم: «استعمال الدين كأداة سياسية، هو عمل سياسي، تكتيكي، أو استراتيجي، مكيافيلي أو غير مكيافيلي، تكمن وراءه أسباب ودوافع وغايات متباينة بتباين الأوضاع والظروف ورجال السياسة»[١٠٦].

ولذلك يرى نصار أن الحلّ يكمن في تشبع المجتمع بالثقافة السياسية، مع اتساع نطاق انتشار النور العقلي الذي يصل لا محالة إلى الاقتناع بأن حاجة الدولة إلى الدين ليست ملحّة، ولا جوهرية، ولا كيانية، وما خلاف ذلك إلا مردّه إلى حدود ثقافية نسبية متغيرة[١٠٧].

ومعنى ذلك أن لحظة التنافي بين الدولة والدين، هي لحظة يغذيها منطق الإخضاع، والإخضاع المعاكس.

ج - نحو ديمقراطية(**) وطنية ليبرالية

لا بدّ من أن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة ونهائية عن المضامين، والقيم، والمفاهيم المتعلّقة بالديمقراطية الليبرالية، هو أمر في غاية الصعوبة، بالنظر إلى شكلها المعياري **أولاً**، ولتطبيقاتها التاريخية **ثانياً**، ولعدائها مع مدلول الهوية الثقافية **ثالثاً**، أو لتعارضها مع تصوّر العدالة الاجتماعية

(*) يؤكّد بعض المتخصّصين في الفكر السياسي، أن روسو كتب هذا الفصل على عجل، قبيل طبع الكتاب، ويرون أن في ذلك دلالة على أن روسو تجاوز مخطّطه الأصلي.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(**) ظهرت الديمقراطية في اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، وتعني من حيث الاشتقاق «سيادة الشعب»، وليس «حكم الشعب»، ومن حيث التعريف تعني «شكل خاص من أشكال تنظيم المدينة»، لم تعد الديمقراطية تشير إلى شكل محدّد لنظام الحكم، وإنما أصبحت منذ القرن العشرين تشكّل أفقاً ومستقبلاً لكلّ نظام سياسي مشروع وشرعي، وبتعبير فلسفي أصبحت مثلاً معيارياً سواء على مستوى الخدمات أو القيم.

رابعاً، إلا أن هذه الديمقراطية، بالرغم من أنه يمكن الاعتراض عليها، ولكنها حقيقة تاريخية وواقعية لا يمكن تجاوزها. ولذلك فقد نسج أنصار هذا الطرح الديمقراطي على منوال ما قاله سارتر، من أن الماركسية هي الأفق الذي لا يمكن تجاوزه، أي أن الديمقراطية هي أفق الإنسانية الذي لا يمكن تجاوزه، كما اعتبر «فوكوياما» أن الديمقراطية الليبرالية هي تعبير عن نهاية التاريخ، وخلص كارل بوبر إلى الإقرار بأن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل العوالم الممكنة.

إن الحديث عن العلمانية السياسية وتطبيقاتها يمرّ حتماً بالارتكاز على مفهوم الدولة الديمقراطية الليبرالية، ما دامت تعني التحرر التام من أن يكون الدين هو أساس قيام الدولة. والسؤال المطروح لم يعُدّ مقارعة الفعل الديمقراطي لغيره من الأنظمة القائمة على الاستبداد والقهر، وإنما حسم الاختيار أيضاً بين الديمقراطية الليبرالية، وبين غيرها من الأشكال المعطاة كأنماط أخرى ممكنة للديمقراطية[١٠٨]. وعندما يتعلق الأمر بالوطن العربي، فهي حالة الارتباك، والتردد، والتحفظ، والاعتراض تجاه الديمقراطية، وعن أي ديمقراطية نتحدث، فالديمقراطيون أنفسهم غير مجمعين على تصوّر واحد لها، خاصة عندما تؤدلج الديمقراطية وتصبح وسيلة لتحقق غايات ومآرب شخصية، على حساب مقولات مثل: حقوق الإنسان، الحرية، العدالة، المساواة.

والحلّ بالنسبة إلى ناصيف نصار يكمن في أن تقوم الفلسفة بواجبها، إضافة إلى العلوم السياسية والاجتماعية، حتّى يتم، ليس إلى الوصول إلى إجماع حول مدلول واحد للديمقراطية، وإنما حتّى يتم الاختيار عن اقتناع نظري واضح ومتين. ويلاحظ نصار أن الفلسفة، برغم كونيتها، فهي لا تنسى أن التلوينات والتفسيرات المصاحبة للفعل الديمقراطي، تختلف باختلاف المكان والزمان[١٠٩]. ولذلك نحسب أن فيلسوفنا اقتنع بأنه من الضروري للمفكر العربي أن ينتج ديمقراطية تناسبه وتناسب الوضع السوسيولوجي، والسيكولوجي، والسياسي، للمجتمع العربي.

يقترح نصار أنموذجاً للديمقراطية الليبرالية سمّاها التكافلية أو الوطنية، يتجاوز بها سقطات الديمقراطية الاشتراكية الانقلابية على وجه التحديد، ويتجاوز بها أيضاً معايب الديمقراطية التوافقية الطائفية. وهو يبدأ تحليله النظري من المقولة المركزية للديمقراطية، وهي الشعب التي لا تحمل دلالة واحدة. إن القول بأن الشعب هو مصدر السلطة لا يحسم المسألة تماماً، فعن أي شعب نتحدث: «الشعب في التصدر الشعبي الاشتراكي للديمقراطية هو بصورة إجمالية مجموعة الطبقات والفئات العاملة في المجتمع في مقابل الفئات والطبقات المالكة للرأسمال»[١١٠]. لكن الديمقراطية بالمعنى الاشتراكي، والتي قامت نظرياً لدحض، ونقض، وتبيان تهافت الديمقراطية الليبرالية، كما تزعم، لم تتوحد، في ما يرى نصار، ضمن تصوّر وحيد، بل يمكن إرجاعها إلى اشتراكية إصلاحية

---

(١٠٨) ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٥٧.

(١٠٩) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٢٥٨.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

تشدد على الهدف الاقتصادي والاجتماعي، من دون أن تنفي المبدأ القومي والليبرالي الذي صاحب المجتمع الحديث، ثمّ الاشتراكية الثورية الماركسية الشيوعية، فالاشتراكية الانقلابية. وفي هذا الصدد، يلاحظ نصار أن التوجه الانقلابي ذو المياسم العسكرية، لا يسلك طريق الإصلاح لأنه طريق طويل وشاق، ونتائجه غير مضمونة، لأنها ترتبط بمنظومة ضوابط وشروط لا تتعلّق بجهة واحدة، في ظلّ سيطرة الطبقات الإقطاعية والبرجوازية. ولكنه لا يسلك أيضاً طريقاً ثورياً، لأن الثورة تحتاج إلى نضج اجتماعي على شاكلة التصوّر الماركسي الشيوعي.

ولذلك، فالأقوَم هو اتخاذ طريق فعّال وسريع، برأي الاشتراكيين الانقلابيين. وعليه، فإن دخول الجيش اللعبة السياسية، وعملية التسييس التي تطاله، لا يمكنها أن تنزع عنه طابعه العسكري والانقلابي، مهما أراد الاشتراكيون الانقلابيون، والحكم هو هدف الأهداف[111]. ويشير نصار إلى أن هذا النوع من الحكم ما فتئ يغيّر شكله الخارجي من دون مضمونه، فمن الأسلوب الانقلابي العسكري المباشر الذي يقوم على الجيش كمطية لذلك، إلى الترتيب الانقلابي الذي يحمل الوظيفة نفسها، والذي يتمأسس على تقوية أجهزة الأمن، وجهاز الاستخبارات، وتوسيع حجم الصلاحيات. ومن المبررات التي يرتكز عليها هذا التوجه، هناك عوامل خارجية تتعلّق بالعدو الخارجي، لكن الواقع الراهن والتاريخي يؤكّد أن الارتباط بين الوضعين الاستخباراتي، والأمني الداخلي، غير ضروري مع ما هو خارجي، بدليل شكل الديمقراطية في الدولة الإسرائيلية: «إن اختيار النظام الديمقراطي، ونوع معين من أنواعه يتأثر من دون شكّ بعوامل خارجية، يبقى في المقام الأوّل اختياراً داخلياً»[112].

وانطلاقاً من هذا الأمر، يطرح نصار سؤالاً كبيراً عن مدى تحقق الأنموذج الديمقراطي في الجمهوريات العربية التي تتبنى المذهب الشعبي الاشتراكي الانقلابي، إذ يجب أن يرغم بعض أوجه التقدّم التي ظهرت في حياة الشعوب في ما يخص تعميم التعليم، ودفع المرأة نحو المشاركة، لكن كلّ ذلك لو يقارن بحجم التخلّف الموجود سيعطي الانطباع بأن الأهداف الاجتماعية والاقتصادية التي حققت، ما هي إلا ذريعة للتعسف. يقول ناصيف: «لا يستطيع الباحث الفيلسوف تجنب الاعتراف بأن الأنظمة الآخذة بالاتجاه الشعبي الاشتراكي الانقلابي، قد أعطت البرهان على أن الاستبداد قادر على الاستمرار والتجدد، مستخدماً جميع الوسائل المتاحة في هذا العصر لتوسيع نطاقه وتمويه حقيقته»[113]. وبهذا يصل نصار إلى أن هذه الطريقة من الممارسة السياسية لن تكون ديمقراطية ما دامت هناك ثلة تتهم الشعب بالتخلّف والجهل، وعدم قدرته على الاختيار، وعلى الحكم، وتعتبره مجموعة من الجماهير، التي تعتبر وسيلة لتطبيق المشروع الاشتراكي الانقلابي. فتتحول بذلك الدولة إلى كيان أمني، من دون الاضطلاع بالمهام التنظيمية والإنمائية، لأن الهدف

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١١٣) نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً، ص ٢٦٧.

هو الحفاظ على أمن الشعب الذي هو وسيلة لتحقق أمن الحاكم. ودولة من هذا النوع هي أبعد ما تكون عن نظريات التراث الفلسفي المتنامي حول الديمقراطية، وأقرب ما تكون إلى نظريات ابن خلدون، وطموحات توماس هوبز. ولذلك، فإن أول حجة لبناء ديمقراطية ليبرالية وطنية، هي تهديم الأنموذج الاشتراكي الانقلابي المؤدلج.

هناك أنموذج آخر يقف حائلاً أمام التحقق الكوني للإنسان من خلال ديمقراطية ليبرالية حيّة، هو ما يمكن تسميته بـ «الديمقراطية التوافقية الطائفية» التي تأتي بديلاً أو كمرحلة انتقالية تتجاوز بها سقطات الديمقراطية الشعبية الانقلابية التي تقيم الوحدة والأمن بقوة العسكر، لكن الواقع في ذاته يجعل إمكانية تطبيق الأنموذج الديمقراطي الليبرالي في صورته التامة مرهوناً بوجود مجتمعات متجانسة شعبياً(*)، في حين أنه في المجتمعات التعددية، يكون البديل الديمقراطي لا محالة توافقياً، رغم أني أسمح لنفسي بأن أفتح قوساً وأقول إن المجتمع التونسي، مثلاً، لم يمرّ بتجربة ديمقراطية ليبرالية حتّى نحكم عليه بأنه متجانس، ففي وجود الحرية يظهر الاختلاف، وفي ظهور الاختلاف يظهر الخلاف، ويتسع حجمه، وتتباين الانتماءات، فتحمل الليبرالية بين طياتها بذور فنائها.

المهم أن التصوّر النظري لناصيف حول النظام الديمقراطي التوافقي ينطلق من ارتكاز هذا النظام على الاعتقاد في حتمية تحقيق الأمن الاجتماعي، ليس انطلاقاً من مدلول الدولة الأمنية أو البوليسية على الطريقة الانقلابية، ولكن بإعطاء حقوق سياسية للجماعات الإثنية التي تملك هوية خاصة، وانتماءً خاصاً يميزها، وهي متمسكة به، فالعدل الديمقراطي يقتضي منح حقوق سياسية لهذه الجماعات. يقول نصار: «الشعب، بحسب هذا المذهب، لا يؤكّد وحدته بعلاقة مباشرة بينه وبين أفراده، بل بعلاقة ذات مستويين: **الأوّل** منهما عائد إلى الجماعات الإثنية التي يضمها، **والثاني** منهما عائد إلى ما يجعله يضم بالفعل تلك الجماعات في كيان سياسي واحد. وهنا بالضبط معنى التعددية في تركيب الشعب الواحد»(١١٤).

وتجد الديمقراطية التوافقية تجسدها بسهولة، نسبياً، في المجتمعات غير المتجانسة في حالة التجانس الإقليمي، بحيث تتوزع الجماعات الإثنية على أقاليم محددة في إطار جغرافي واضح المعالم يجعل تحقيق التوافق ممكناً، وتتحقق الديمقراطية التوافقية من خلال منظومة من الديمقراطيات الليبرالية الإقليمية. وفي أنظمة من هذا النوع يكفي التزام مبدأ توزيع الصلاحيات السياسية بين مؤسسات السلطة المركزية، ومؤسسات السلطة المحلية، فتستشعر الجماعات الإثنية بأنها تمارس حقها السياسي في توجيه النظام السياسي من خلال مشاركة فعلية ومحددة قانونياً. وكذلك تجد نفسها ملزمة بأنموذج ليبرالي في ظلّ وجود تجانس داخلي. يقول نصار: «الضمانة

(*) التجانس هنا، بمعنى الشعور الموحّد، بالانتماء تاريخياً وراهناً ومستقبلاً، وهنا يضرب نصار مثلاً بالمجتمع التونسي المتجانس، والمجتمع العراقي المتعدّد.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

الحقيقية لنجاح الديمقراطية التوافقية هي ممارسة الديمقراطية(*)، داخل الأقاليم والجماعات الإثنية المكونة للدولة»[115]، فتصبح الديمقراطية التوافقية هي حصيلة منظومة ديمقراطيات ليبرالية موزعة إقليمياً.

لكن الأمر الصعب الذي يطرح نفسه بحدّة أمام الديمقراطية التوافقية هو التعدّد الإثني غير المنظم إقليمياً، رغم المحاولات الفكرية للنظر إلى المسألة من رؤية فدرالية تعاقدية من دون قاعدة إقليمية(**)، إلا أن الوضع في لبنان، مثلاً، اصطدم بمجموعة من الحواجز، منها داخلية تخص التطورات الديمقراطية، والاقتصادية، والثقافية بين السنّة والشيعة، ومنها خارجية مع الأشقاء والأعداء. لذلك انتقلت الديمقراطية التوافقية من حملها شعار التعايش، انطلاقاً من الإقرار بالكثرة، إلى رفعها شعار العيش المشترك، انطلاقاً من الإقرار بالوحدة.

وبعيداً عن الشعارات، فإن الواقع يؤكّد عجز الديمقراطية التوافقية القائمة على معطيات أيديولوجية عن تنظيم وضبط السجال السياسي الذي يهدف إلى التعايش الهادئ، لأنها، من مبدأ المفاضلة بين حقوق الجماعات وحقوق الشعب، تختار كحل أمني إرضاء الجماعات، لكن إرضاءَها غاية لن تدرك، وهي تعلم ذلك، ولكنها ترافع من أجل تحويل الصراع إلى نزاع، ثمّ إلى تضاد قابل للتسوية، لكنّها تنتهي فعلياً إلى تفتيت الوحدة، وإلغاء أهم هدف للفعل الديمقراطي، وهو المواطنة، لأنها كما يقول نصار: «تريد مواطناً من نوع خاص، مواطناً يعيش تنازعاً دائماً بين ولائه لطائفته وبين ولائه للدولة التي تشارك طائفته في تكوينها وحكمها»[116].

وكأن الطائفية طوفان، وكأنها طغيان، وفي هذا الصدد يروي نصار حادثة حصلت له شخصياً تعبّر عن مرارة وقساوة الوضع الطائفي المتطرف في كثير من الأحيان، حيث يقول: «كنت سائراً في أحد شوارع بيروت الغربية، وإذا بائع علكة يلاحقني عارضاً بإلحاح بضاعته التافهة، فأعطيته ألف ليرة لبنانية من دون أخذ شيء، فاعتبر ذلك هدية من السماء، وصرخ بصوت يملأه الفرح والامتنان: إن شاء الله تصير رئيس حكومة، وانصرف هو باحثاً عن شخص آخر يتكرّم عليه، وانصرفتُ أنا متأملاً في صرخته التي لا تزال راسخة في ذاكرتي، لماذا كان ما تمناه لي هذا الولد منصباً سياسياً... وأي مواطن سيكون هذا الولد عندما يكبر، ويدرك تمزق وعيه، وعذابه بين كونه سنياً وبين كونه لبنانياً؟»[117].

وهذا يعني أن دمقرطة من هذا النوع تصبح حلماً مزعجاً حيناً، وطرحاً متناقضاً حيناً آخر، وفرضية لا يمكن تحققها في جلّ الأحايين.

(*) يقصد نصار هنا الديمقراطية الليبرالية القائمة على الحرية والعدالة واحترام حقوق الإنسان.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(**) يستأنس نصّار بالتجربة اللبنانية بين الطوائف السنّية والشيعية، وقد تصدى لها لإيجاد مخرج لمأزق الديمقراطية التوافقية، كلٌ من ميشال شيحا وأنطوان مسرة وإيليا حريق.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

وأنا أحاول أن أصل إلى تصوّر نظري نهائي بالنسبة إلى نصار حول مدلول الديمقراطية، وجدتُ نفسي مشدوداً نحو العلاقة بين ما هو ديمقراطي، وما هو ليبرالي، وما هو وطني، مستلهماً فهمي لتحصيل نتيجة الكتاب من عنوانه الكبير والصغير من خلال مؤلّفه: **في التربية والسياسة**، بسؤال هو في حقيقة الأمر يختزل كلّ الإجابات، وهو: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟

سؤال له دلالات قوية في أن مسألة الديمقراطية ليست حكماً سياسياً، ولا نظرية فلسفية بقدر ما هي مسألة تربية، ومسألة وعي. يقول ناصيف: «الديمقراطية الليبرالية إذاً هي شعب يعي أنه يمثل جملة أفراده من دون اختزال لشخصياتهم وهوياتهم، ومن دون طمس لتعدد أهوائهم ومنازعهم، ومن دون تنكّر لمصالحهم الخاصة»[١١٨].

ويتجمّع كلّ هذا الوعي من خلال فرد ليبرالي ديمقراطي، يمارس الحرية في وضع العيش معاً، وسيلته في ذلك هو النطق الذي يحدث حواراً، وتفاعلاً، وتواصلاً، بين البنيات الفردية للمجتمع. فبسبب الناطقية، تتلبس الحرية كأنهم مقولة ألبسة العلاقات والأنظمة التي تحرر مسار الأمور في حياة الشعب، وبسبب الحرية تتكوثر الناطقية، وتضفي على الأنظمة الاجتماعية مزيداً من الحيوية والغنى الفكري[١١٩].

وعليه، فإن فهم الليبرالية الديمقراطية يمرّ حتماً حول نقد الأداتية، والسير في اتجاه معاكس للفردانية الذي يخلق ما يسمّى بـ «الليبرالية المتوحشة»: فالليبرالية الديمقراطية تتطلب من الفرد الحرّ أن يضيف إلى شعوره بشخصيته، شعوراً بشخصية الشعب الذي ينتمي إليه. وعلى ذلك، فإن ناصيف نصار يريد أن ينبعد عن كلّ وصف قد يقرّبه بشكل أو بآخر بأن يكون «فيلودوكسيا» (Philodoxie)(*). لذلك يسميها بالليبرالية التكافلية[١٢٠] التي تتمأسس على فكرة جوهرية تتعلّق بالوحدة الأساسية للديمقراطية في صورتها الأقل ظلماً أو الأكثر عدلاً، وهي المواطن، نقول المواطن، وليس الفرد، بوصفه كائناً سياسياً وأخلاقياً، ينتمي إلى الشعب عن طواعية أو بفرض من ظروف اجتماعية وراثية، ولكنه يحافظ على تقاليد هذا الانتماء بأن يكون وفياً للمبادئ الثلاثة للديمقراطية الليبرالية، وهي وحدة الشعب، والحرية، والمساواة.

وعليه، فإن نجاح الفعل الديمقراطي الليبرالي يتأتى من خلال اعتباره مشروع مجتمع يقوم أولاً على التربية قبل السياسة. وهنا يشير نصار إلى أن المرء لا يحتاج إلى قدرة هائلة، حتّى يقف على صحة هذه الفكرة، المتمثلة بأهمية فكرة المواطن، وفكرة التربية المواطنية. التركيز إذاً هو حول تربية المواطن، وتفعيل مشاركته، بوصفه عنصراً أصيلاً، وعضواً فاعلاً ومسؤولاً، نامياً ومانتاً. فالخطاب

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(*) ويعني التفلسف الكاذب، وهو اصطلاح وضعه كانط، للدلالة على الميل إلى إثارة المشكلات الفلسفية من دون أن يكون هذا الميل مصحوباً بإرادة الوصول إلى الحقائق والحلول العلمية المقبولة.

(١٢٠) ناصيف نصار، باب الحرية: **انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٦١.

الديمقراطي بهذا الوصف هو خطاب أخلاقي، وسياسي، وعقلاني؛ ولكنه سرعان ما يكتشف مجموعة آليات تقف حائلاً أمام تجسده بفعل عمليات التمويه والفساد التي لن تجد بديلاً لحلّ هذه المشكلات بالتنظير الفلسفي، لكنّها في حاجة إلى التربية المواطنية الصحيحة. يقول نصار: «إن الديمقراطية الحقة ليست الديمقراطية الليبرالية، بل الديمقراطية الوطنية الليبرالية»[١٢١]، لأنه لا قيمة لليبرالية تتجه نحو فرض نفسها على الفرد ما لم يكن هذا الفرد مواطناً صالحاً، متشبعاً بالقيم الليبرالية التي استقاها في تربيته، والتي تسمح له باحتضانها ومعانقتها.

هذه الديمقراطية التي لن تتحقق إلا وفق منطلقات علمانية، يتحقق وجود الشعب فيها بوصفه كياناً سياسياً، يتجاوز الاختلافات الدينية والمذهبية، ويؤكّد الانتماء الأعلى والأبقى، وهو الانتماء القومي. وينتقد نصار بشدة فكرة العلمانية الصامتة التي تحدّث عنها د. «إدمون رباط»، وهو من الاختصاصيين البارزين في القانون الدستوري في لبنان، ومحتواها أن الدولة الإسلامية تحمل في طبيعة تكوينها استعداداً عضوياً للعلمانية، والتي توحي بشكل وعي علماني في البلدان العربية، وهو أمر لا يذكر[١٢٢].

إن الديمقراطية مفهوم دخيل، واقعاً وتاريخاً، على المجتمع العربي، ولا بدّ من جهود مضنية حتّى تصبح من تصورات العقل العربي التراثية، وبالتالي وجب أن يضطلع المجتمع الديمقراطي الليبرالي الوطني العلماني بمهمتين: المهمة الأولى نظرية وراهنة تقوم على نقد المقولات المستترة وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث، وأبرزها مقولة القهر القائم على نفي المعارضة والاستبداد في صورته التي يمتزج فيها الحكم الفردي المطلق مع أنماط أخرى من الحكم، والملك القائم على تحديد وضع معين للعلاقة بين الحاكم والمحكوم[١٢٣]. أما المهمة الثانية، فتختص بالتربية السياسية التي تقوم على مبادئ ثلاثة: أولاً أسبقية الانتماء الوطني عن أي انتماء اجتماعي أو سياسي آخر، وثانياً المساواة بين كلّ الأفراد، وثالثاً هي الحرية المسؤولة[١٢٤]، لتصبح الديمقراطية المرتكزة على القاعدة العلمانية، ليست همّاً للمفكر وحسب، وإنما همّاً للمفكر فيه أيضاً، يحمله الجميع من أجل تجاوز الخلافات ذات الطابع الأيديولوجي، وتحقيق التوازنات والتوافقات ذات الطابع العلماني.

٢ - العلمانية التنويرية

بينما كنتُ أحاول أن ألج إلى المضامين التي تتجاوز ربط العلمانية بالمناحي السياسية وحسب، انبلج في فكري عنوان لا يمكن لأي دارس في الفكر العربي المعاصر، وخصوصاً المهتمين بقضايا

---

(١٢١) نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً، ص ٢٩٥.

(١٢٢) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٧٦.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ - ٧٩.

(١٢٤) ناصيف نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ١٦٠ - ١٦١.

العلمانية، أن يتجاوزه، وهو المؤلَّف الضخم لعبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، فوجدت نفسي أتساءل عن مدى تطابق ما هو سياسي مع ما هو جزئي، وما هو تنويري مع ما هو شامل، إلا أنني سرعان ما اكتشفت جواباً صريحاً من لدن نصار، وهو يعيب على فلسفة الفصل، أو قل القطيعة بين الإنسان والحياة من جهة، ومجموع القيم من جهة أخرى، حيث يعتقد ناصيف أن العلمانية بالمعنى الذي ورد في كتاب المسيري، يجعل منها نظرة عقلانية شاملة إلى العالم المتكون من الإنسان والطبيعة، مرتبطة بشكل مباشر ووحيد بفلسفة الواحدية المادية التي ترجع الإنسان كلياً إلى الطبيعة، والطبيعة إلى المادة، وهكذا فإن العلمانية الشاملة تتجاوز حدود القول بفصل الدولة عن الدين، إلى ضرورة فصل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن الحياة في جانبيها العام والخاص. وهذا كلام لا يمكن أن ينطوي على أي قيمة معرفية أو عملية، ولا تؤيده لا الفلسفات ولا الوقائع. وهنا يطرح ناصيف نصار تساؤلاً كبيراً مفاده: «إذا كان من الضروري لفهم حقيقة العلمانية عدم الاكتفاء بفصل الدين عن الدولة، فهل من الضروري ربطها في المبدأ أو في الواقع بفلسفة الواحدية المادية؟»[١٢٥].

ثمّ يجيب بالاعتماد على الأنموذج الأبرز لممارسة الطرح العلماني، ونقصد الحضارة الغربية الآخذة تدريجياً منذ عصر النهضة بالعلمانية، وفيها: «لا تسود الفلسفة الواحدية المادية كرؤية وحيدة إلى العالم، على الرغم من النفوذ الكاسح لثالوث الرأسمالية، والعلوم، والتكنولوجيا»[١٢٦]، ذلك أن النزعة الإنسانية تتمتع بنوع من التجدد، وترتبط بالمبادئ الحقيقية والأخلاقية التي ترتقي بكرامة الإنسان، على الرغم من سقوط الإنسان في فخّ القوة والسيطرة. يقول نصار: «ما دامت العقلانية بعيدة عن تحويل استقلالية العقل إلى إمبريالية للعقل، أو إلى عبادة للعقل، فإن العلمانية ستظل فضاء مفتوحاً ضامناً لحرية العقل والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته، وفي إنجازاته، وضامناً أيضاً لحرية الإيمان الديني، والتفكير به وفيه، ونقده في ذاته وفي إنجازاته، وذلك لأن العلمانية ليست ميتافيزيقا، ولا تستلزم بالضرورة ميتافيزيقا واحدة بعينها»[١٢٧].

وشخصياً أعتبر هذا إقراراً بضرورة تجاوز المعنى السلبي للعلمانية على أنها الانفصال عن القيم الأخلاقية والإنسانية، إلى ضرورة الحديث عن تنظيم ووعي أكبر لهذه العلاقة. وعليه، يبدو الحديث عن العلمانية التنويرية، بهذا العنوان بالذات، أنه يوحي بالدور الذي تؤديه في تكوين رؤية فلسفية واضحة حول الإنسان، والعقل، والعلم، والحرية، والمواطنية، وغيرها. وفي كلّ هذه النماذج، يبقى الإنسان إنساناً بكلّ ما تحمله الكلمة من ماديات، وروحانيات، وبهذا تنتهي إلى القول بأن نصار يؤكّد أن العلمانية ليست خروجاً عن القيم، وعن الدين، ولكنها خروج من هيمنة هذه القيم والدين، بحيث تتحول الحقائق إلى أيديولوجيا، وإلى تسلط وسيطرة، فيفقد الإنسان

---

(١٢٥) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١١)، ص٢٦٢.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

حريته، وحقه في الاختيار، والمعرفة، والتدين. ولذلك ارتأيت أن أتحدّث عن العلمانية بوصفها عقلانية، وعلمية، وحرية، ومواطنية، وكلها مفاهيم تعبّر عن التناغم بين علمانية الإنسان والقيم التي يحملها.

أ ـ نحو مجتمع علمي علماني

وأنا بصدد تكوين تصوّر حول مفاهيم للعلمانية تتجاوز حدود القول بالمعاني السياسية، وضرورة ترتيب العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ديني، استوقفتني حالة راهنة يمرّ بها المجتمع المصري من خلال الدستور الجديد الذي عرض للتصويت يوم ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢، خاصة في مادته الرقم (١٢)، والذي يتمحور حول تعريب المنظومة التعليمة والتربوية، وغيرها، ووجدت أن التعريب في هذه اللحظة بالذات سيزيد الطين بلة ما دام أنه يغلق الفضاء أمام التواصل مع العالم الخارجي، لأن اللغة في حقيقة الأمر هي بمثابة التعبير عن حجم الإنتاج العلمي، والمعرفي، والفلسفي، والفني، والحضاري الذي وصلت إليه أمة من الأمم، فيمكنك أن تحدّد اللغة التي تريد أن تتحدّثها، ولكن شريطة أن تكون منتجاً للعلم. في الجهة المقابلة، فإن الدعوة إلى تبني الخيارات التراثية الدينية لا يقف على أي أرضية ما دام المجال التداولي العربي لم يعُد منتجاً للحضارة. لذلك يستند ناصيف نصار إلى عبارة للفيلسوف متميّز هو «برتراند راسل» (Russel) يفتتح بها مقالته «نحو مجتمع علمي علماني»، وهي قوله: «المجتمع العلمي كما أتصوره هو المجتمع الذي يستخدم خير منهج علمي في الإنتاج، والتعليم، والدعاية»[١٢٨]، وهكذا يحاول راسل من منظور نصّاري، خاصة في القسم الأخير من كتابه: **النظرة العلمية**، أن يرى مجتمعاً علمياً أضحى فيه المنهج العلمي هو الضامن الأساسي للنشاط، والتنظيم، وأفرز هذا التصوّر أنموذجاً تكنوقراطياً لزم عنه حكم الأقلية والخبراء، وبالتالي تهديد مباشر لكينونة الإنسان القائمة على الحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان.

ويرتكز ناصيف نصار على هذه النتيجة ليحدث تغييراً في مضامين مفهوم المجتمع العلمي العلماني الذي يضمن علاقات سليمة، ليس بين العلم والسياسة وحسب، وإنما بين القوى المكوّنة لهوية المجتمع، والمتمثلة بالأفراد، والجماعات، والدولة. ولذلك يؤكّد نصار أنه. «لا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية»[١٢٩]، ولكن الأمر ليس بالهين ما دام «العقل العلمي بالنسبة إلى التكوين النفسي للفرد العادي في البلدان المتقدمة سفينة صغيرة تشق طريقها بصعوبة على سطح بحر هائج... فكيف الحال في البلدان المتخلفة؟»[١٣٠].

---

(١٢٨) نقلاً عن: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٧٩.

(١٢٩) نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**، ص ١٨٦.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

لكن المجتمع يجب أن يرمي بسهامه بعيداً، انطلاقاً من ضرورة وعي المشكلة، ثمّ الاستعداد إلى حلها، وإن طال الأمر. لذلك يؤكّد نصار ضرورة أن يتهيأ المجتمع من أجل خلق تجربة سوسيولوجية في التحرر، والانعتاق من سلاسل البدائية، وصفات الذهنية التجريبية الحسية، وذلك بأن يرفع حجم استعداده لاستعمال المنهج العلمي في النظر والعمل، مع ضرورة وجود تجاوب من المؤسسات المنتجة للمعارف. والأمر هنا يتعدى مجالات العلوم الصورية والطبيعية إلى مجال هو الأكثر تأثيراً في فهم الإنسان والمجتمع، ونقصد العلوم الإنسانية. يقول نصار: «العلوم الإنسانية تؤثر في نوع العلمية التي يأخذ بها المجتمع أكثر من العلوم الرياضية والطبيعية... إنها تقدّم الوسائل اللازمة للسيطرة على الإنسان والمجتمع»[١٣١]، والسيطرة لا تعني، في ما يعتقد نصار، وكما أفهم، أنها الهيمنة والأيديولوجيا، وإنما هي خيار استراتيجي وحيد وضروري لأجل الوصول إلى المجتمع المنشود، وهو المجتمع العلمي العلماني، وأهم ركيزة يقوم عليها هي التخطيط. فالعلمية تفترض منهجاً واضحاً، وقصدية نحو تحقيق أهداف معينة، وتنظيم للأفكار وللوسائل، لا يترك لا الجزء، ولا الكُلّ. وفي هذا الصدد، يؤكّد نصار أن: «التخطيط تأليف بين النظرية والتطبيق، أي أنه يقوم على أساس دراسة علمية للواقع الاجتماعي مع محاولة إخضاع حركة الواقع لاتجاه معين... المجتمع المتقدم علمياً وصناعياً هو المجتمع المؤهل للتخطيط والقادر على التحكم بمصيره ومصير غيره»[١٣٢]، وإذا حقّ لي أن ألج داخل هذه الجمل، وأتسلل بين كلماتها وحروفها، أعتقد إلى حدٍّ كبير بأن المجتمع في درجة تحضره ورقيّه، وحتّى عزته بنفسه، إنّما يتأتى من أن يكون علمانياً، بصيغة المبالغة، إن جازت لمصطلح «العلمية»، فلا يمكن لأمة من الأمم أن تفرض نسقاً فكرياً معيناً حتّى ولو كان دينياً، إلا إذا كانت منتجة للعلم وللحضارات. ولا يعدو الأمر أن يكون نوعاً من التعويض النفسي لأمة عاجزة أن تقدّم ما هو مطلوب منها، وهو تحويل الخطاب الديني والروحي إلى فعالية ونشاط، تثبت من خلالها بأنها أمة علم، وعقل، وحرية، وليست رهينة أو لاهوتاً.

وعليه، فإن مقولة التخطيط تعتبر مقولة جوهرية ومركزية لفهم هوية المجتمع العلمي العلماني، ولذلك وجب الاضطلاع بمهمتين: **الأولى** تختص بصناعة الإنسان عبر التخطيط في التربية والتعليم، لإعداد إنسان صالح متفاعل يعبّر عن المواطنية بوصفها انتماءً تاريخياً، ومادياً، وروحياً؛ **والثانية** تختص بتنمية القدرات الإنتاجية بالقدر الذي يكفي لتجنب الأزمات الاقتصادية المفاجئة[١٣٣].

ولكن السؤال الذي نطرحه على نصار، ويطرحه هو ذاته، هو: من يستخدم المنهج العلمي لوضع التخطيط وتنفيذه؟ وجوابه: المجتمع ككل، ولكن ممثلاً في الإرادة السياسية المنبثقة من ديمقراطية ليبرالية وطنية. ويقول نصار: «المجتمع العلمي يستدعي دولة علمية، وبالتالي حكومة تدير شؤون المجتمع على هدى العلم»[١٣٤].

---

(١٣١) نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٨٧.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

لكن هذا يصدق على مجتمعات، وماذا عنا نحن؟ مجتمعات تعاني تخلفاً مركباً، مستهلكة للعلم، فاقدة للإنتاج، وفاقدة حتّى لديمقراطية ليبرالية تقف على الداء، في ظلّ حكم فردي ما ظهر منه وما بطن. والجواب الذي يقدمه نصار بعد مخاض كبير هو أن الأمر ليس بالسهل، بل هو أشبه بالمستحيل، ولأن المشكلة، وإن اختصرت في التأخر الزمني، وهذا ليس صحيحاً تماماً، تفترض حقباً زمانية كبيرة كي يحصل المراد، في الوقت الذي نطرح فيه هذه المشكلة راهناً. لذلك يقترح نصار حلاً راديكالياً يُختصر فيه الزمن، وهو الثورة، وهي ثورة يجب أن تكون بثلاثة رؤوس: ثورة اقتصادية، وسياسية، وثقافية، بل هي ثورات تملك من الوحدة العضوية ما يجعلها ثورة واحدة، قد يظهر بريق إحداها، ولكن سرعان ما يختفي ويظهر بريق الأخرى، بالنظر إلى الخصوصية السوسيولوجية والحضارية لكلّ مجتمع. وهنا يعرّج نصار على التجربة الثقافية والتاريخية في لبنان، ويدعو إلى إحداث ثورة بدايتها ثقافية تقوم على نقد ومهاجمة الثقافة الطائفية التي تقوم على التقليد، وليس على التجديد، والانقسام قبل التوحد، وعلى العرض قبل الجوهر، وعلى الأسطورة قبل الحقّ، ثمّ نقد وهدم الثقافة الأدبية التي تبعد العقل عن البحث عن الحلول العلمية، ويصبح كائناً لا يفكر كي يفعل، وإنما يفكر لكي يقول ويتكلم، ثمّ تبرز ضرورة تحطيم الثقافة القانونية أو الشرعية غير الواضحة، والتي تخضع في كثير من الأحيان إلى المعيارية والتأويل. وهكذا ينتج المجتمع نفسه من خلال تغير كبير في منظومته الأخلاقية، وبالتالي تُتاح إمكانية تطبيق الإصلاحات السياسية الضرورية والاقتصادية اللازمة: «الثورة العلمية الثقافية هي المسؤولة عن تغيير سلّم القيم المقلوبة، ورد الاعتبار إلى القيم الإنسانية الصحيحة»[135]، فالأزمة إذاً هي في المقام الأوّل أزمة قيم، والحلّ يكون بالارتقاء الأخلاقي عن طريق الثورة الثقافية التي بموجبها:

- يكون الشعور بضرورة الموضوعية في التقرير والحكم.
- احترام المعرفة والفكر.
- احترام معتقدات الآخر.
- التواضع والصدق.
- الشعور بأهمية التعاون والمسؤولية في الحياة العامة والخاصة.
- تقدير العلم والعلماء.
- الجدية في صنع التاريخ وتوجيه الحضارة[136].

وكل هذا يكون بالتخطيط الذي يأخذ في الحسبان ارتباط تربية الفرد بقدرته على الإبداع السياسي، والإنتاج الاقتصادي. والنتيجة التي يخلص إليها نصار هي أن العلمية والعلمانية متلازمان، فكما أنّ العلمية شرط لتحقيق العلمانية، فإن العلمانية شرط لتحقيق العلمية.

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

ب - التنوير العقلاني

من التكفير والهجرة إلى التفكير والهجرة، هو تقابل لا يتضمن أي عفوية، وإنما هو قصديةٌ الغاية منها إخضاع جميع الأحكام للنظر العقلي، المؤسس برهانياً، مع اشتداد الضرورة الملحّة لإعادة إنتاج الخطاب العقلاني، لأنه الكفيل بإيجاد الحلول الممكنة للمشاكل التي يتخبّط فيها المجتمع: «كلّ ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء، تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم، إلى الاستنارة بأنوار العقل، وإلى توظيف جديد للعقل»(١٣٧). ويشير نصار، وعلى منوال ما أشار إليه ديكارت، من أن العقل هو أعدل قسمة بين الناس، إلى أن العقلانية العربية لا تحمل أي معنى خاص يميّزها من المفهوم العام للعقلانية في التاريخ العالمي، لأن العقل ليس تصوراً محدوداً، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ، وتتعالى على الجدال والحوار. وهنا تبرز علمانية نصار العقلانية، التي تغير جلدها وفقاً للثقافة التي تنتمي إليها، إلا أن العقل يبنى على القوة الفاعلة التي تستطيع أن تخرج الكُلّ، بما فيه المجتمع العربي، من المأزق الذي يعيش فيه. وعليه، فإن الوصول إلى الإبداع الحضاري يمرّ حتماً عبر بعث العقلانية من جديد في شكلها المرتبط بالتراث الإسلامي، أو المرتبط بالإرث الإنساني. يقول نصار: «إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة»(١٣٨).

وهكذا، فإننا نلمس شيئاً مهما في فلسفة نصار: **أولاً** قيامها على العقلانية، **وثانياً** عدم ارتباط هذه العقلانية بتاريخ معين، أو حضارة معينة، أو ثقافة مخصوصة. ويدعو ناصيف إلى ضرورة التمييز، حتّى لا نقول الفصل، بين أنماط التفكير؛ التفكير الديني من جهة، أو العرفاني، أو العلمي، أو الأدبي، أو الفلسفي من جهة أخرى. وعندما نتحدّث عن العقلانية، فإن مجالها الوحيد هو مجال الفلسفة: «إنه يعني وضع الأمور في نصابها الصحيح، ومنع الاختلاط والاختلال، أي ممارسة العقلانية في التفكير، والتفكير في العقلانية، ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً»(١٣٩).

والتأريخ للعقلانية عند ناصيف لا يعني، البتة، محاكاة وتقليد هذا الأنموذج، سواء كان يونانياً أو إسلامياً أو غربياً حديثاً، ولكن ضروريات النقد الفلسفي تستوجب الإلمام بكلّ التفاصيل وجزئيات الموضوع المدروس من أجل فهمه، واستيعابه **أولاً**، ثمّ تجاوزه **ثانياً** من أجل تشكيل عقلانية جديدة منسجمة مع ثقافة جديدة، يرتكز عليها الفعل الإبداعي والحضاري العربي، ويشارك بواسطتها في التاريخ العالمي المقبل للعقل والعقلانية(١٤٠). وما نفهمه من ذلك، هو أننا أمام عقلانية نصّارية منفتحة على الذات، وعلى الآخر، وعقلانية نقدية تنقد تاريخها، وتؤسس راهنها، وعقلانية كونية تنظر إلى التاريخ على أنه عالمي وإنساني، وإلى المستقبل على أنه مشترك. فالاستقلال الفلسفي

---

(١٣٧) نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٥.
(١٣٨) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٩٢.
(١٣٩) نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٧.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

يلزمه استقلال عقلاني، والاستقلال العقلاني لا ينبى على القطيعة مع تاريخ الفلسفة، ولا على مجاراته، والتمذهب بمذاهبه، وإنما يقوم على إعادة قراءة هذا المنتج الحضاري من أجل فهمه، وتحليله، وتأويله، وتفسيره، ثمّ نقده وتجاوزه. وناصيف نصار، وهو يقوم بهذه الخطوة، يقوم بعملية مسح للعقلانية العربية الإسلامية في صورتها الوسيطية، سواء أكانت في قمة بروزها، كما هو الشأن عند الفارابي، وابن رشد، أم عندما تهاوت بميلاد الأنموذج الإشراقي العرفاني عند الغزالي. وهو يصل من كلّ ذلك إلى مجموعة من الخصائص، يؤكّد أنها طبعت العقلانية الإسلامية الوسيطية، خاصة عند الفيلسوفين الكبيرين اللذين أعطيا أكمل مذهبين عقليين في التراث العربي الفلسفي، وهما الفارابي وابن الرشد، حيث يحدد هذه الخصائص بخمس: «**أولاً**، التركيز على الاستدلال البرهاني لتبيين ماهية العقل أو فعله. **ثانياً**، التركيز على العلاقة السببية كعلاقة ضرورية لمعرفة الطبيعة معرفة صحيحة تامة. **ثالثاً**، تأسيس الوجود الإنساني على عقلانية كونية مطلقة. **رابعاً**، التوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي. **خامساً**، اعتماد الاتجاه المحافظ المرتكز على التراتبية والاستقرار»[١٤١].

وإذا أردت أن أختزل كلّ هذه الخصائص، على الأقل لتوضيح تصوري لما يفهمه نصار حول هذا الطرح العقلاني، فأقول: إن هذه الخصائص تبدأ بمسلّمة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، أو بين العقل والنقل، وكأنه موقف فلسفي، وليس علمياً، ثمّ تربط بين ما هو محايث، وما هو مفارق، وما هو فيزيقي وميتافزيقي، ربطاً تعسفياً، وليس عقلانياً، من أجل عدم التناقض مع المسلّمة، ثمّ نتحدث عن العلاقات الضرورية، والانتظام في الكون، والاستقرار والتراتبية لتبرير الاستدلال المؤسس على نظرية الفيض حيناً، أو على العقل الأزلي حيناً آخر. فإذاً هي مجموعة من الخصائص فرضت عقلانية مرتبطة بثقافتها، يجب أن تكون متحفظة في خطابها، وبالتالي تفقد العقلانية بهذا المعنى، على الأقل بالنسبة إلى المفاهيم التي ارتبطت بها في الحاضر، الكثير من مميزاتها، خاصة ما تعلق بالحرية، لأنها تقوم على الضرورة، وما تعلق بالمحاججة، لأنها تقوم على التبرير. لذلك، فإن العقلانية أمام مهمة أساسية في إثبات وتوضيح هويتها، وطبيعة انوجادها التي يجب ألا تتحول إلى دوغماتية أو عقلانوية، أو تتحول إلى أيديولوجيا يكون فيها العقل مجرد أداة في خدمة القوى التي لا يجمعها سوى كونها غير عاقلة[١٤٢].

يبدو أننا أمام عقلانية نصارية متفتحة، ليس خارجياً فقط، وأقصد مع مجمل العقلانيات التي طرحها تاريخ الفلسفة، وإنما حتّى داخلياً، أي في علاقة العقل كقدرة وكملكة، مع مختلف أشكال الانوجاد داخل الذات الإنسانية، كالعواطف والأهواء، وغيرها. وفي هذا الصدد، يميز نصار بين ما هو لاعقلي، وما هو غير عقلي؛ **الأوّل** يوحي بضرب لمبادئ العقل الأساسية، وبالتالي فوجوده

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٤٢) ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٨٦.

يعني انتفاء التفكير العقلاني، أما الثاني فحمل طابع المغايرة، وليس الاختلاف، وبالتالي يمكن أن يجتمع ما هو عقلي مع ما هو غير عقلي: «إن الكائن الذاتي ليس عقلاً خالصاً، إنّما عقله جزء من طاقته الفكرية، وطاقته الفكرية جزء من طاقته الحيوية التي تشتمل على عالم من النزاعات والرغبات والعواطف، وهو بكليته جزء من واقع اجتماعي يؤثر، بوعي منه أو بلا وعي، في تصوراته وأحكامه وتصرفاته»[١٤٣]، فمحبة شخص، مثلاً، هي حكم عاطفي، وليس حكماً عقلياً، فهو حبٌّ غير عقلي، ولكن لا يمكن أن نقول إنه لا عقلي، إلا إذا ارتبط في ما بعد ببعض الأحكام غير المنطقية، والتي لا تتماشى مع مبادئ العقل الأساسية، وأبرزها مبدأ عدم التناقض، كأن نحكم عليه بأنه سيكون مهندساً، وهو لا يمكنه أن يحصّل مستويات بسيطة في الرياضيات الابتدائية. لا تعني العقلانية عند نصار التقوقع العقلي والانغلاق التام، ورفض كلّ ما هو غير عقلي، وإنما تعني لحظات الوعي التي بموجبها يدرك العقل بأنه مرتبط دائماً بمجالات غير عقلية: «أما التخيلات التي تعي أنها تخيلات، والأحكام التي تعي أنها أحلام، والطموحات التي تعي أنها طموحات، فهل يجوز أن نرفضها بحجة أنها غير حاصلة بنشاط العقل أصلاً؟ الحقّ أننا لو أسقطنا مثل هذه الأمور، لارتكبنا خطأ شنيعاً، خطأ انغلاق العقل على نفسه، واكتفائه بنفسه، ووقعنا في سوء فهم خطير لما يبتغيه الكائن الذاتي بحضوره العقلاني، ومن حضوره العقلاني في الوجود»[١٤٤].

وفي الحقيقة، ينسجم هذا الطرح المتميز للعقلانية، تماماً مع توجهات نصار الفلسفية القائمة أولًا على الاستقلال الفلسفي، المرتكز على نقد تاريخ الفلسفة، والمتأسس ثانياً على نظرة تعبر عن وحدة عضوية داخل الذات الحضارية، لا ينفصل فيها ما هو عقلاني عما هو غير عقلاني، وما هو ديني عما هو غير ديني، وما هو سياسي عما هو غير سياسي، مع ضرورة وعي تام لدى العقل بهذا التمايز، ومن ثمة الارتكاز على هذا الوعي من أجل عقلنة الحضور.

وقد أستدل على أن العقلانية عقلانيات من جهة، وأن الحقيقة هي مصاحبة دوماً للحظات الوعي العقلي لدى الإنسان، حتّى وهو خاضع لقوى غير عقلية لدى نصار من خلال تجربته الفلسفية في قراءته لفلسفة الغزالي الإشراقية، والتي تتدّنى فيها العقلانية إلى أبسط مستوياتها، ولكنها تظل عقلانية لأن تجاوز العقل لا يمكن أن يكون إلا بالعقل. ففي مقالته التي عنوانها «إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني»، في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار[١٤٥]، ينتهي نصار إلى اعتبار الإشراق العرفاني شكلاً من أشكال العقلانية، ولكن في أضعف صور التركيز. فرغم أن تجاوز العقل لا يكون إلا بالعقل، إلا أن الموقف الفلسفي من العقل عند الغزالي موقف سلبي ما دام لا يترك أي فرصة لتظهر فيها قدرة العقل على الإنارة بذاته ولذاته، إلا ويعمل على نقدها، وتقويضها، وتبديدها، فيوجه نصار

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٤٥) ناصيف نصار، «إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني،» مجلة **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ٣٧ (١٩٨٤)، ضمن محور حول «عصر تنوير عربي معاصر» قبل أن يكون مطارحة من أهم مطارحات كتابه **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية.**

سهام النقد إلى الغزالي، ومن ثمة إلى الأنموذج الإشراقي العرفاني قائلاً: «همه العميق أن يفصل ويباعد بين العقل ومثال الشمس، وأن يجعل من الشمس مثلاً للسلطان، كما في علم تعبير الرؤيا، ولبعض الجواهر الروحانية من الملائكة، وللقرآن طبعاً، أما العقل فإنه بالعين أشبه»[١٤٦].

لذلك، فإن العقل، بالمعنى الغزالي، هو مرتبة من مراتب التدرج للروح، والتي يراها خمسة: الروح الحساس، والروح الخيالي، والروح العقلي، والروح الفكري، ثمّ الروح القدسي النبوي الذي يعبر عن كمال المعرفة، بينما ينحصر دور الروح العقلي في إطار ضيق يتعلق بالمدركات الضرورية الكلية، بالمعنى الذي تحدثت عنه نظرية التجريد الأرسطوطاليسية. غير أن ناصيف نصار بوحيٍ من تصوره للعقلانية المنفتحة داخلياً، كما خارجياً، يتجاوز فكرة التضييق والحصر الذي يمارس وصايته على العقل، ويؤكّد أن ما هو عقلاني قد يرتبط بما هو غير ضروري، وجزئي، واحتمالي. وهنا يبدو أن التصوّر الفلسفي للعقل عند الغزالي لا يقف على الحجة دائماً، وإنما على التبرير، بنيّة تقزيم دور العقل لصالح تضخيم الطريق العرفاني والإشراقي: «إن حصر المدركات العقلية بالمعارف الضرورية الكلية، يبدو لنا كأنه حصر للعقل في جزء من المنطق الصوري، أو في علم البديهات القبلية، وإنكار لسعي الإنسان إلى تعقل العالم الخارجي، وعالمه الخاص»[١٤٧].

وهكذا، وبرأي نصار، فإن الموقف من العقل عند الغزالي لا ينطوي على أي بعد علمي أو منطقي، وإنما في غالبه قد يكون أيديولوجيا أو سياسياً[*]، يعكس دائماً وجود وصاية وتوجيه خارجي لإرادة العقل في أن يرى الأمور وفقاً لطبيعته المحاججية والنقدية. لذلك، فإن ناصيف نصار يتحول من الحديث عن سؤال الأنوار عند الغزالي، إلى ماهية الأنوار عند كانط، والتي هي مساءلة وتجاوز لإجابة الغزالي عن السؤال، عندما يعتقد كانط بأن الأنوار، وبتعريف صريح ودقيق، هو خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، ويعني بذلك «عجز الإنسان عن استخدام عقله من دون إشراف غيره عليه»[١٤٨]، ليس بسبب عدم قدرة العقل، وإنما بعلّة الوصاية التي تفقد الإنسان القرار والشجاعة للوصول إلى الحقائق من دون إشراف الغير. لذلك يبدو ناصيف ميّالاً بشكل لافت إلى كانط، عندما يعتبر أن كينونة التنوير العقلي هي الحرية والنقد، حيث يقول صراحة: «يبدو لنا أن الخروج من التردد بين الإشراق العرفاني والتنوير العقلاني... إنّما يكون بالالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني، فالإنسان المسؤول عن صنع مصيره في هذه الدنيا، لا يجد ما يحتاج إليه من منطلق هداية في فلسفة الإشراق العرفاني، وإنما يجده في فلسفة التنوير العقلاني»[١٤٩].

إن تصوّر الغزالي للأنوار، برأي نصار، مقاربة وكأنها خارج حركة التاريخ؛ إنها تحصر المعرفة عند خواص الخواص، وتخرج الإنسان من دائرة الواقع والدنيا إلى دائرة اللاواقع واللادنيا، في حين

---

(١٤٦) نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، ص ٢٠٥.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(*) في إشارة إلى علاقة فلسفة الغزالي الإشراقية وحكم السلاجقة.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

أن مقاربة كانط هي مقاربة منفتحة على التاريخ، تجعل من الدين موضوعاً ومطيّة لممارسة الفعل التنويري العقلي القائم على الحرية والنقد، ورفض كلّ وصاية، سواء أكانت وصاية في الدين يتم بموجبها منح الحقّ في التفسير والفهم للدين لصالح فئة مخصوصة، أو وصاية على الدين بدعوى القصور الذي يصاحب التدين، الأمر الذي يتيح للبعض الحقّ في السيطرة على المجتمعات المتدينة حتّى تبلغ حالة الرشد. وبالتالي، فإن التنوير العقلاني، الذي يقوم على أساسيْن مهميْن، هما الحقيقة والمصلحة، هو ضدّ العقيدة الدينية، والعقيدة الإلحادية، لأن النظر العقلي لا يقوم على رفض الدين الذي قد ينتهي إليه(١٥٠).

وعلى الجملة، فإن ناصيف نصار يطرح أنموذجاً للعقلانية المنفتحة خارجياً وداخلياً، التي تؤمن بأن العقل هو أوسع من أن نختصره في مجالات تحدّث عنها تاريخ الفلسفة، من دون الانتهاء إلى تقديسه أو تأليهه ما دام تعبيراً عن حركة دائمة أساسها الحرية، والنقد، والحقيقة، والمصلحة، وهي تمكننا من إعادة النظر في كثير من الأمور التي استبعدها العقل الدوغمائي، بدعوى أنها غير عقلية ما دامت «لاعقلية»، والذي لا يقوم على أي مصادرة للدين، ولا على أي مسلّمة دينية، وإنما ينطلق من طاقته وقدرته المنسجمة مع وجود الإنسان الدنيوي، والاجتماعي، والطبيعي، والتاريخي.

ج ـ الحرية المسؤولة

لا بدّ من أن مقولة الحرية هي مقولة مركزية لفهم البناء الحداثي الغربي، شأنها في ذلك شأن العلمية، والعقلانية، والفردانية، إلا أن الحديث عن هذه الميزات، وهذه المقولات، قد ينتقل عند نصار من وصفها مجموعة من الحقوق، بالنظر إلى وضعية الفكر الغزالي في لحظة تاريخية معينة، إلى كم من الواجبات بالنظر إلى وضعية الفكر العربي المعاصر، ولو أن نصار يتوجس من حكم غير مبرر، سواء كان تشكيكياً أو ترحيبياً أو متحفّظاً، خاصة عندما يتعلق الأمر بالاعتقاد بأن التفكير في الحرية بالأنموذج الغربي الحديث هو نهاية التاريخ(١٥١).

ولأن الحديث عن الحرية في هذا المطلب بالذات هو محاولة نصارية للدفاع عن الأفق العلماني للمجتمع العربي، طالما أن الحرية هي أساس الفعل وأساس التفكير، فإن نصار، وهو يلج بشجاعة حقل الحرية، يقترح سلسلة من المفاهيم للتأكد «من أن الحرية هي مشروع لم يكتمل بعد؛ الحرية كفكرة، والحرية كمبدأ، والحرية كمذهب، والحرية كحضارة»(١٥٢). ومعنى ذلك أن الحرية كفكرة قد تقترن بما هو هامشي، وما هو ثانوي، ولكن ما إن ينتقل الإنسان نحو وعي مباشر بقيمة الحرية، وربطها بوجود الإنسان وكينونته، فإن الأمر ينسحب على أن تتحول الحرية إلى مبدأ، تزكيته وترقيته يعنيان الدخول في تجسيد مذهب يتجاوز حدود القول بالحرية كحق، وإنما ضرورة الحديث عن واجب الدفاع عن الحرية، لأنها الإنسان والكرامة والوجود. لكن هذا البعد النظري والفكري يجب

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٥١) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٣٠٧.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

أن يحول الحرية إلى واقع بأن تصبح متجسدة في السلوك والمؤسسات، ومن هنا «ينفتح حقل الحرية، وينطلق في المدى الاجتماعي، بحيث تظهر فيه منظومة جديدة من العناصر تبدأ بمسلكية الحرية، وتتوسع في مجتمع الحرية، وتنتهي بحضارة الحرية»[١٥٣]. فالحرية إذاً يجب أن تتحول من مجال الفكر المحض إلى مجال الفكر العملي، من خلال النقاش والحوار، فتصبح مجموعة من الآداب التي تميز ثقافة المجتمع، وتدعمها مجموعة المؤسسات الإعلامية والتربوية والاقتصادية والسياسية. وهكذا يحتضن المجتمع مشروعه بأن تتحول الحرية إلى حضارة، وهذا هو أرفع وأغنى ما يبلغه حقل الحرية اجتماعياً، لأنها تتكوّن من عطاءات مجموعة المجتمعات الواثقة بالحرية والمتفاعلة بروحها.

(١) **الحرية بين المفهوم الليبرالي والماصدق الفرداني**: يطرح ناصيف نصار العديد من الأسئلة حول الحرية في علاقتها بالاسم المذهبي الذي اقترنت به منذ قرون، وهو الليبرالية حول ما إذا كان هذا الاقتران نهائياً، وقبل ذلك هل هو ضروري؟ ويشير إلى أن مدلول الحرية اقترن في الوعي الجماعي بأنها مرادفة لمعاداة الدين، ومؤدية إلى الأمركة والفوضى، إلا أنه يصرح بأنه خارج هذا التصوّر. فهذا التمذهب لم يجد بديلاً من الليبرالية كمصطلح للحديث عن الحرية، إلا أنه وانسجاماً مع نوعية تفكيره الرامية إلى نقد كلّ ما هو أيديولوجي، والارتكاز على كلّ ما هو فلسفي، فإنه يميز بين الليبرالية كمفهوم أيديولوجي مرتبط بالمصالح السياسية، والاقتصادية، والبرجوازية، والليبرالية كمدلول فلسفي يتمحور حول مبدأ الحرية بإطلاق هدفه في الوصول إلى حقيقة الحرية، التي هي أسبق تاريخياً ومنطقياً عن الليبرالية. يقول نصار: «ليست الليبرالية هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني، إذ إن لفكرة الحرية تاريخاً طويلاً في التراث الأسطوري، والتراث الديني، والتراث الفلسفي، قبل العصور الحديثة»[١٥٤].

ولا تعني هذه الفقرات التي توحي بنوع من التحامل على الليبرالية، أن ناصيف نصار ليس ليبرالياً، ولكنه يمارس نقداً ليبرالياً على الليبرالية على أساس أنه لا يجوز تعميم الأنموذج الليبرالي بالصورة الغربية، ولكن في الوقت نفسه يعلن أهمية التقدّم الفارق الذي حققته الليبرالية من الدفاع عن الحرية، ويدعو إلى ممارستها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، بحيث أصبح من المستحيل تموقع التفكير في الحرية خارجاً عن إطار الليبرالية أو بالقفز فوقها. فرغم اعتراف ناصيف بأن الليبرالية قد قطعت أشواطاً كبيرة في ارتكازها على الفردانية منذ جون لوك، بتأكيد هذا الأخير أن الإنسان مالك نفسه، وما دام يملك نفسه وجسده، من حقّه أيضاً امتلاك الأشياء، فإن الملكية إذاً هي هبة طبيعية[١٥٥]. وبالتالي، فإنه نظراً إلى القطيعة الفلسفية مع الفكر الاجتماعي القائم على مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، فلا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار الليبرالية نهاية التاريخ

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥٥) Lucien Jaume, *La Liberté et la loi: L'origine philosophique du libéralisme* (Paris: Fayard, 2003), p. 127.

بالمعنى الحداثي، ولكن في الوقت نفسه، فإن الخروج عن التفكير الليبرالي بالمعنى الفلسفي أمر غير وارد، لأنه هو من يسمح بدنوّ نهاية الجدلية القائمة بين ما هو خصوصي، وما هو كوني، عندما تكون الليبرالية بالمعنى المعبر عن الحرية، والفردية، والاجتماعية، والعدل، هي المظلة التي تظلّل الجميع. يقول نصار: «لا يوجد نظام اجتماعي يضاهي الليبرالية في قدرته على التجدد، وفي تعدد الأشكال التاريخية التي يمكنه أن يتقبّلها»[١٥٦]، لكن الليبرالية كمفهوم، وليس كماصدق، ضمن تجليات معينة في التاريخ. لذلك، فإن الخروج عن أي ليبرالية يعني ضرورة الوقوع حتماً في ليبرالية أخرى، فقد أخذت حيناً الشكل التنافسي الذي يتجسد من خلال المجال السياسي في الأنظمة الجمهورية البرلمانية، والملكية البرلمانية، ثمّ كان ميلاد دولة الرعاية الاجتماعية التي هي تعبير عن ليبرالية مكبوحة، ثم طرحت العولمة المصاحبة للثورة الصناعية الثالثة أنموذجاً جديداً لليبرالية لم يحدد اسمه بعد[١٥٧].

لذلك، فإن السؤال المطروح على الفكر العربي يتعلق بسبيل الخروج عن الفكر الليبرالي، وليس باختزال مفهوم معيّن لليبرالية، وإنما مهمته الرئيسيّة هي محاولة إثراء التفكير الليبرالي في إطار العولمة الصاعدة. وربما يحاول نصار أن ينسج على منوال ما قاله «سارتر»: لقد حكم علينا بالليبرالية. ووجب التأكيد هنا أن سهام النقد للمورث الليبرالي المتوحش، سواء في صورته الحداثية أو ما بعد الحداثية، من لدن نصار، تقف على أرضية نقد الصورة المتطرفة للفردية، وهي الفردانية، حديث من خلال تحويل الإنسان إلى مجرد شيء، وآلة قابلة للتحكم، والضبط، والتقنين، بدعوى الكفاءة والتفاوت الطبيعي، وما بعد حديث من خلال اتخاذ الفردانية شكلاً جديداً مقنعاً عنوانه المجتمع الاستهلاكي؛ استهلاك مبرمج بصورة مرنة، بحيث لا يشعر الفرد بوطأة الاستعباد الذي يتعرض له، فالشيء هو هو مع فارق في لحظات الوعي، حيث تمارس الليبرالية الحداثية التأسيسية هيمنتها بشكل ناضح وواضح، بينما تستعير الدول الليبرالية الرأسمالية أنموذجاً جديداً للاستغلال الذي يقوم على التخدير. لكن رغم ذلك، فإن لا بديل من التفكير الليبرالي لأنه مبدأ الوجود الإنساني.

انطلاقاً من كلّ ذلك، توجه نصّار إلى بعث النظر في الدعائم الجديدة التي يجب أن تتمأسس عليها الليبرالية من دون أن تقع في الفردانية المطلقة، وفي مقدمة هذه الأسس ضرورة ضبطها كمدلول جديد لاجتماعية الإنسان.

لقد رفض ناصيف نصّار مفهوم الليبرالية الغربية التي نجمت عن تركيز النظام الاقتصادي على الملكية الخاصة الرأسمالية، كما أعلن تهافت هذا النوع من الليبرالية بدعوى القطيعة مع الفكر الاجتماعي الكلاسيكي القائم على مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، كما رفض المفهوم التعاقدي للهيئة الاجتماعية الذي قال به روسو، ليس لأنه يقوم على مبدأ حرية الفرد نفسه، بل لأنه يؤدي

---

(١٥٦) نصار، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

إلى الفردانية. ووجه في الوقت نفسه، سهام النقد للمذهب العضوي للهيئة الاجتماعية الذي يؤكّده سبنسر الذي يعتبر الفرد كخلية في الجسم الحيّ، وهذا ما يؤدي إلى الجمعانية، أي اعتبار الجماعة وحدة عضوية، لا قيمة لأجزاء هذه الوحدة خارج الجسم الحيّ.

إن نصّار يريد إقامة الليبرالية على مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، وهذا المبدأ كما يقول: لا يحتاج إلى أن يكون نفياً كاملاً لما قبله، إذ يمكننا أن نتوصل إليه من طريق استعادة المفهوم الإغريقي للاجتماعية، وإدخال الجدلية في صلبه، وتحريره من العبودية. ومن المنطقي ألّا يكون المقصود بالأنموذج الإغريقي لاجتماعية الإنسان سفسطائياً قائماً على اعتبار الإنسان المفرد مقياس كلّ شيء، ولن يكون أيضاً أفلاطونياً قائماً على أساس طبقي، يفرض على طبقة أن ترضى بوضعيتها الاجتماعية من دون أن تحاول تخطيها ليسود العدل في الدولة، فهذا المدلول لا يعطي الحرية الفردية دورها في التفاعل الاجتماعي، كما لا يعطي الديمقراطية معناها الحقيقي. إذاً المفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان هو المفهوم الأرسطي القائل بأن الإنسان مدني بالطبع، أي هو اجتماع طبيعي قائم على مسلَّمة التكافل الفطري والطبيعي لتأمين الحاجات النفسية والمادية للأفراد ضمن الجماعة، وهو يختلف عن الاجتماع التعاقدي الاصطناعي بين مجموعة أفراد للعيش معاً.

لا يقول نصّار البتة إن المجتمع يتكون من مجموعة أفراد، فهو يعرف أن تكوين المجتمع أبعد وأعقد من ذلك بكثير، لكنه تحدّث عن مسألة التفاعل بين الفرد والجماعة. فهو ليس تفاعلاً بين طرفين موجودين الواحد منهما خارج الآخر، بل هو تفاعل بين طرفين الواحد منهما داخل الآخر، وهو شرط لوجوده. ومن هذا المنطلق، وهذا الفهم لجدل العلاقة بين الفرد والجماعة، سعى نصّار إلى التركيز على دور الفرد الذي هو هذه الإمكانية الفاعلة، والتساؤل عن مدى وكيفية فعلها من منطلق الإمكانية الفاعلة، والتساؤل عن مدى وكيفية فعلها من منطلق الارتكاز على الحرية الفردية، والنظر إلى الشخصية الفردية بوصفها ظاهرة مستقلة، لها مياسمها وميزاتها، ثمّ الانطلاق من الفردية إلى الإنسانية، إلى العالمية، من دون إلغاء الحلقة الوسطى التي هي الجماعة.

ويؤكّد نصّار أنه في المفهوم الجدلي المنفتح لاجتماعية الإنسان، تأخذ ممارسة الحرية مداها الصحيح على مستوى الأفراد، وعلى مستوى الجماعة، وكذلك بالنسبة إلى الاستقلال، إذ لا وجود لاستقلال كامل إلا للكائن المطلق، أو للكل المطلق، فالفرد لا يعرف الاستقلال الكامل عن الآخرين، بل يكتسب استقلاله ضمن وجوده معهم، ويمارس حريته بالنسبة إلى وجوده معهم، والجماعة لا تكون مستقلة حرة بصورة مطلقة، بل ضمن محيط تنتمي إليه الجماعة الحرة، هي الجماعة التي تدرك تموقعها في إطار انتمائها إلى محيط أوسع منها، وتدرك أيضاً أنها تتألف من أعضاء هم أعضاء أحرار، تمارس حريتها من خلال ممارستهم لحريتهم، والأفراد الأحرار هم الأعضاء الذين يمارسون حريتهم في جماعة ينتمون إليها، وتعترف هي بانتمائهم إليها بوصفهم أحراراً[١٥٨].

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

وعلى هذا الأساس وغيره، نقول إن نصّاراً لم يُبق من مدلول الليبرالية الرأسمالية المعولمة الفردانية إلا لفظة ليبرالية التي حاول أن يضيف إليها، كما رأينا سالفاً، تعبيراً آخر يميزها من المدلول الغربي، واقترح أن نطلق عليها اسم «الليبرالية التكافلية» التي يمكن أن نسميها الليبرالية الاجتماعية. وقد حدد معنى التكافل الذي جعله مرادفاً لمعنى التضامن الاجتماعي. كما أوضح هذا الأمر في معرض نقده لليبرالية المثالية التي دعا إليها الفيلسوف الأمريكي «رورتي»، وفي معرض نقده لليبرالية المتوشحة التي تُقلص أو تلغي سلطة الدولة، وتنظر إلى الحرية الفردية في الحياة الاجتماعية من منظور شريعة الغاب، لأنه بتقليص تدخل الدولة، وتضييق المجال العام، يحيل الأفراد على قانون السوق، والتغالب الذي يقسم الناس بقساوة إلى أغنياء وفقراء، أقوياء وضعفاء. ومن هنا الأهمية البالغة لطرح مبدأ التضامن من داخل الليبرالية، رداً على التفسير الذي لا يرى فيها سوى الأنانية والتفاوت والمال»[159].

لا تسعى الليبرالية التكافلية إلى تقليص تدخل الدولة، وتضييق المجال العام، بل تعتبر أن العلاقة بين المجال العام والمجال الخاص علاقة تداخل وتفاعل «إن كلّ ما هو خاص، إنّما هو عام، أي سياسي، بوجه من وجوهه، والمجال العام بدوره لا يمكنه... إلا أن يدرك ويقرّ بتأثره بالمجال الخاص، وديناميّة مبادراته، وبتأثيره في ظواهره وخفاياه»[160].

هي إذاً ليبرالية مسؤولة ومستقلة عن الأنموذج الغربي ما دامت ذات مدلولات أخلاقية واجتماعية وفلسفية تروم إلى خلق التفاعل بين الفرد والمجتمع في علائق جدلية.

(٢) **الحرية كفعل حضاري كوني**: يستخدم ناصيف نصّار مصطلح الليبرالية استخداماً يتعدى المعاني التي ارتبطت بها، تاريخياً وإقليمياً، من خلال الليبرالية الغربية، فهي تعني الحرية. ونحن بهذا لا نظن أن المسألة حلَّت لأن الحرية كفكرة، والحرية كممارسة، تطرحان القضية طرحاً جدلياً داخل الوجود الاجتماعي، بما أن الانتهاء إلى وحدة المدلول يصل بنا إلى الاعتقاد بوهميتها، وبالتالي فإن الحديث عن مرونة المفهوم يغنينا عن دوغمائية تحققها تحققاً تاماً على أرض الواقع. وعلى هذا الأساس، فإن حضارة الحرية تتطلب الوعي بضرورة التفكير في الحرية، وحتمية احترام الحريات. يقول نصّار: «إن الوعي بالحرية يتمظهر ويتبلور في فكرتنا عن الحرية، وفكرتنا عن الحرية تتمظهر في عقلية وفي ثقافة اجتماعية»[161]، وهو نفسه ما ينتهي إليه في كتابه: **طريق الاستقلال الفلسفي**، من أنه من الضروري اكتشاف السبيل المؤدي إلى تحرير الوعي، وإلى إقامته على أساس من الحياة الاجتماعية التاريخية العميقة. وعلى هذا الأساس، فإن الحديث عن الحرية لدى نصّار هو حديث عن نقد الجمعانية التي تلغي كلّ ما هو فردي، ونقد للفردانية التي تتجاوز كلّ القيم الاجتماعية والأخلاقية من أجل التحقق الفردي التذرري. لذلك، فإن التفكير في الليبرالية، وفي الحرية،

---

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٨١.

يبدأ أولاً بإعادة بناء أساسها الفلسفي ضمن أربعة مبادئ تتعلّق بـ: مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية، ومبدأ الترابط بين الحرية والعقل، ومبدأ الترابط بين الحرية والعدل، ومبدأ التلازم بين الحرية والسلطة؛ كلّ هذه المبادئ تنتهي إلى حقيقة واحدة تتعلّق بالتوافق الضروري بين ما هو فردي وما هو جماعي، «التفاعل بين الفرد والجماعة ليس تفاعلاً بين طرفين موجودين الواحد منهما خارجاً عن الآخر، بل هو تفاعل بين طرفين الواحد منهما داخل الآخر، وشرط لوجوده»[١٦٢].

وهنا يحضرني في ذلك التعبير الدقيق لـ: الكسيس دو توكفيل (Alexis de Toqueville) عندما يقول: «عندما يشعر الناس بالتعاطف الطبيعي إزاء آلام بعضهم البعض، فإن معنى ذلك أن روابط متينة ودائمة تصل في ما بينهم، فلا تدع للشبهات أن تفرقهم، وأنه من السهل عليهم مدّ يد المساعدة كلّما اقتضى الأمر ذلك»[١٦٣].

كلّ هذه التلوينات الفلسفية وغيرها، تنتهي بنا إلى تصوّر فلسفي نقدي لمدلول الحرية بتجاوز تاريخها، وجغرافيتها، وتطبيقاتها إلى ما هو انتصار لحقيقتها التي تتأسس على أن المجتمع ليس أكثر من ثلة من الأفراد، بحيثُ إنَّ مصالحه ليست مغايرة لمجموع مصالح الجماعة التي ينتمي إليها، حيث يمتلك كلّ واحد منهم قدرة على السعادة مساوية بشكل ملموس لقدرات الآخرين[١٦٤]. فنحن في حاجة إذاً إلى وعي بأن النزوع إلى تحقيق المصالح، حتّى وإن كانت ضيقة، يستوجب تجاوز محبة المصلحة إلى معرفة السبيل الصالح لتحقيقها، فالأنانية الفردانية العمياء سرعان ما تنتهي بالفرد إلى تحقيق لذة يتبعها ألم كبير. لذلك، ومن منطلق المفاضلة بين اللذات، فنحن في حاجة إلى أنانية مبصرة تدرك أن السعادة والمصلحة مرتبطتان بسعادة الآخرين ومصلحتهم، فبين وعي زائف حيناً، ووعي مفتت أحايين أخرى، يجد الإنسان نفسه دهِشاً باحثاً عن تجربة تواصلية تعرّفه بأن وجوده ومصيره ومصلحته مترابطة دائماً بوجود ومصير ومصلحة الآخرين.

ومن ثمة، فإن الوصول إلى وعي جماعي لمدلول الحرية يقتضي منا استيعاباً صحيحاً لمكتسبات الليبرالية بالانخراط في حضارة الحرية، فالليبرالية ذات طموح كوني تنادي جميع الناس، باختلاف استجابتهم: «هكذا تؤكد الليبرالية ذاتها عبر مسالك الخصوصية والكونية، ولا ترتاح إلى ذاتها ارتياح المحارب المنتصر، إلا بعد استتباب الأمر لحياة الحرية عند جميع الناس في جميع المجتمعات»[١٦٥]، ولهذا، يدعو ناصيف إلى ضرورة التحوّل من العفوية إلى القصدية في التعامل مع الحرية من خلال دور المؤسسات والتنظيمات التي ترافق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها. وهذا لا يعني تماماً نهاية التاريخ، وإنما يعني أن التمتع بالحرية والتفكير فيها هما على الدوام عنوانان لحضارة الحرية التي تروم إلى تفعيل وجودها داخل النسيج الاجتماعي، عندما تتخذ شكلاً

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٦٣) Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Ameriqué: Tome 2* (Paris: [n. pb.], 1830; 2ème ed. 1988), p. 223.

(١٦٤) حسن الكحلاني، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٦٥) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٨٠.

ليبرالياً بوجه أو بآخر. لكن نصّار، من منطلق الاستقلال الفلسفي، يقترح نظاماً للحرية يقوم على ليبرالية اجتماعية مواطنية، لا يتناقض فيه ما هو فردي مع ما هو جماعي، وهو ما انتهى إليه جون ستيوارت مل، مشيراً إلى ضرورة احترام ما هو فاصل بين الفرد والمجتمع، قائلاً: «إن كلاً منهما سينال حصته المناسبة إذا حصر نفسه في ما يخصه»[١٦٦]، وهي إشارة إلى أن حضارة الحرية، كمفهوم عقلاني وأخلاقي، تستوجب لجم الصراع بين العمى والإبصار لأجل احترام إعادة التفكير في الحرية.

إن كلّ ما يروم إليه نصار هو التأسيس لنقد التفكير الأيديولوجي الذي يرفع شعار المصلحة والزيف، وينتهي إلى التقوقع والتعصب ونبذ الآخر، والتنظير لفعل فلسفي تواصلي غايته الوصول إلى الحقيقة والانفتاح على المختلف، وكل ما يرغب فيه، ويعمل جاهداً من أجله، وهو محاولة تخليص الليبرالية من كلّ ما يتعرّض له المجتمع الليبرالي من آفات أو أمراض، وذلك عن طريق إعادة بناء حقل الحرية من جديد، وإعادة بناء الليبرالية على خمسة أسس فلسفية جديدة، هي: مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، ومبدأ الترابط بين الحريّة والعقل، ومبدأ الترابط بين الحرية والعدل، ومبدأ الترابط بين الحرية والسلطة، ومبدأ الترابط بين الحريّة والمسؤولية. والنتيجة كانت ليبرالية تكافلية جديدة.

---

(١٦٦) جو ستيوارت مل، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهر: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٢٠٧.

الفصل الرابع

التواصل الفلسفي وجدلية القومي والكوني

إن أشكلة مفهوم التواصل يستمد مشروعيته من طرحه على المستوى الفلسفي، ذلك أن أشكال التواصل الأخرى، كالعلمي مثلاً، لا يثير أي إشكالية، وعليه يختصر ناصيف نصار الحوار والتواصل الحضاري على الصعيد الفلسفي، على اعتبار أن الفلسفة وحدها هي القادرة على تقديم البدائل المقبولة التي من شأنها أن تحدث القطيعة مع كلّ أنماط التصارم الأيديولوجي من خلال طابعها النقدي، وخطابها العقلاني، وهدفها الكوني، المتأسس على طلب الحقيقة ولا شيء غيرها. لكلّ ذلك يصل فيلسوف باب الحرية بين موضوعيْن أساسييْن، هما:

- نقد تاريخ الفلسفة.
- التأسيس للاستقلال الفلسفي.

أولاً: تاريخ الفلسفة بين الاستغلال والاستقلال

لقد فكرتُ ملياً في نحت عنوان أختزل فيه ما أعنيه بالموقف من تاريخ الفلسفة، والحقيقة أن ذلك ينطبق أيضاً مع حاضر الفلسفة، لأن تاريخ الفلسفة فلسفة، وحاضرها فلسفة، ومستقبلها كذلك. وعليه، فإن الفيلسوف قبل أن يشقّ طريقه نحو الإبداع الفلسفي الخالص، يجد نفسه بين حرَجين؛ قد يكون الأوّل هو إذعان كامل للوجود الفلسفي، فيستغرق في قراءة النظريات، وتحصيل المعارف، حتّى تغرق إنيته في ما ليس له، ولكن في الوقت نفسه لا يمكنه أن يتجاوز كلية هذا الموروث الإنساني، فيقع في حرَج آخر متعلق بخروجه من التاريخ، ومن الذي يقوى على ذلك؟ وبلغة إقليدس، فإن تاريخ الفلسفة يعتبر معلماً متعامداً ومتجانساً، والفيلسوف الذي يريد أن يهندس منحى جديداً ما عليه إلا أن يرتكز على هذا المعلم، ويحدد الإحداثيات التي يريدها، ثمّ يصل بين

نقاطه. لكن السؤال المطروح، هو: هل يكتفي الفيلسوف بأن يرسم على منوال غيره، وأن يستغلّ ما وصل إليه غيره، أم أن عليه أن يستقل بنفسه، ويؤسس مشروعاً خاصاً به، أي بإنيته الحضارية؟

لذلك، فإن لمشروع النهضة لدى ناصيف نصار معنى مختلفاً، إذ إنه يرتكز على مقولة الاستقلال الفلسفي المحايث لتاريخ الفلسفة. وعليه، وبرؤيته العقلانية النقدية المنفتحة، يوجه سهام النقد إلى ثلة من المفكرين العرب المعاصرين، وقس على ذلك آخرين في تعاملهم مع تاريخ الفلسفة، وبالتالي نوعية المنتج الفلسفي الذي وصلوا إليه. إن النهضة التي يروم إليها نصار لا تكون حقّة، إلا إذا جسّدت، بالنسبة إلى الواقع التاريخي الذي تخرج منه، تقدّماً نابعاً من الإبداع الذاتي، يجعل من الفرد المحور القادر على صناعة مصيره، لأنه كائن حرّ بإمكانه تحديد هويته وتغيير واقعه[1].

لذلك، فهو يؤكّد فشل النهضة العربية الأولى إذا حقّ لنا تسميتها كذلك، ويدعو إلى التأسيس لنهضة عربية ثانية تقوم على الوعي، وعلى الاستقلال، وعلى ما هو إنساني، وفلسفي، وكوني، وعلمي، وليبرالي.

١ - المفكر العربي ولحظات الاغتراب التاريخي والحضاري

يعالج ناصيف نصّار في كتابه ومشروعه: **طريق الاستقلال الفلسفي** ردود مجموع الرؤى من تاريخ الفلسفة، بحسب وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، ضمن تصوّريْن: مواقف التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، ومواقف التابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة.

وحين يمايز نصّار بين الفريقين، على الرغم من أنهما على اختلافهما أهل اقتباس لا إبداع، فإنه يرى أن التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة هم على العموم أشد تقليداً ومحافظة، وأقل تنوعاً، ومثاله الأبرز هو المفكّر يوسف كرم الذي عرف بنزعته الأرسطية، ودعوته إلى العودة إلى فلاسفة العصور الوسطى، والإلمام بأفكارهم، والرّد على المذاهب الحديثة.

أما تابعو تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، فإنّهم ينطلقون، في تصوّر ناصيف نصار، من واقع تفوق الحضارة الغربية، ومن ضرورة اقتفاء أثرها، واتّباع مسالكها، للوصول إلى الأنموذج الناجح. وإذا كان المراد هو تجسيد نهضة فكرية، وجب إذاً أن نأخذ بهذه الفلسفات الغربية المعاصرة، وأبرز من يرتكز عليه نصار في إبراز هذا الموقف هو المفكر زكي نجيب محمود الذي دعا في كتابه: **شروق من الغرب** إلى أن نندمج في الغرب اندماجاً كلياً في أفكارنا، وعاداتنا، وفنوننا، وآدابنا، وأن تكون مصر قلب الأمة العربية هي قطعة من أوروبا. وبين هذا وذاك، يدعو نصار إلى موقف فلسفي، لا أيديولوجي، يمكّن المفكر العربي من التفهم العميق لمشكلة الحضارة، ويقوم على فلسفة جديدة للعمل، وحتمية الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة، ماضياً وحاضراً.

---

(١) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٣٥٥.

أ ـ يوسف كرم والتبعية للفلسفة القديمة

أتذكّر مقولة جميلة جداً لكارل ماركس، وهي قوله: «إذا كان كلّ الناس ماركسيين، فأنا لست ماركسياً»، وهي دعوة دائمة لمحاولة تجاوز فهم العالم إلى ضرورة تغييره، والتغيير، برأي ناصيف نصار، ينطلق دائماً من مدلول الاستقلال، والاستقلال لا يعني الانفصال، أو القطيعة، وإنما يعني التموقع الجيد من أجل إنتاج وإبداع موقف ومساره فلسفي وحضاري، لأن: «الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل»[٢]، ويجب ألّا نفهم هنا أن نصار يدعو إلى قومنة الفلسفة، لأنه فيلسوف يدعو إلى الكونية والإنسانية والعالمية، ولكن ليس بالشكل الذي يكون فيها الفرد آلة، وشيئاً، ومخططاً، وإنما بالصورة التي تتميّز فيها إبداعات الفرد، إقليمياً وعالمياً.

إن ليوسف كرم تصوّراً مختلفاً تماماً، متأثراً بتأريخه للفلسفة من خلال مؤلّفاته: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، و**تاريخ الفلسفة الحديثة**، و**العقل والوجود**، وفي هذا المؤلّف الأخير يعلن، لا نقول ولاءه، وإنما اقتناعه بالأنموذج التوليفي اليوناني الإسلامي لمدلول العقلانية حين يقول: «إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأوّل الذي استخلص معانيه الأساسية، ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، صاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا، وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونبيّن تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين»[٣]، وكأني بكرم يصل إلى أن الفلسفة ولدت مكتملة مع أفلاطون، وخاصة أرسطو، وأي محاولة لتجاوزها هو من قبيل الاختلاف غير المبرر، فلسفياً معرفياً. وفي تصريح أصفه بالجريء، يؤكّد كرم أن أي محاولة للتجاوز محكوم عليها بالإخفاق والفشل[٤]، ولربما هو يستأنس بما يذهب إليه م. تيلور حين يؤكّد أن أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشكلات الإنسانية، سواء في النظر إلى الوجود، أو النفس، أو الأخلاق، أو المعرفة، أو السياسة، يحس بأنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ ظهورها ليتلمّس المحاولات التي ذهبت إليها عقول عظيمة من غير شكّ، وبهذا يتراءى لنا يوسف كرم مدافعاً عن تفعيل التراث اليوناني أو حتّى اليوناني بصبغة إسلامية لبناء تصوّر فلسفي عربي معاصر. فمحنة التخلّف العربي لا يمكن حلها إلا بمنحة الإبداع اليوناني، ولذلك فإن التوجه المثالي يكمن في معاصرة القديم، ومحاصرة المعاصر، ولذلك اتّجه يوسف كرم نحو نقد وإعلان تهافت الفلسفات الحديثة والمعاصرة، سواء أكانت تجريبية عند «هيوم» و«لوك»، أم عقلانية، ديكارتية أو كانطية، على منوال ما أكده «راسل» من أن المذاهب مهما اختلفت وتعددت، فإنها لن تخرج عن مثالية أفلاطون أو واقعية أرسطو. لذلك، وضح يوسف كرم في نظرته إلى طبيعة العالم، حينما أكد إنّه مركب من ماهيات، وجواهر ثابتة،

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٣) يوسف كرم، **العقل والوجود** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٤)، ص ١٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

ومن أعراض متغيرة، وهي في حقيقة الأمر فكرة أفلاطونية، فاضل فيها بين العالم العقلي، والعالم الحسّي. وفي هذا الإطار، ميّز كرم بين العلم والفلسفة، فأكد أن مجال الفلسفة تعقل الماهيات الوجودية، والمبادئ الأولى، والحقائق المطلقة التي تتمأسس عليها المنظومة الأخلاقية والقيم الدينية، في حين يتوجه العلم نحو دراسة الأعراض، كظواهر الأشياء وعالم المتغيرات، لكشف العلاقات والقوانين والعلل القريبة[٥].

وهو في ذلك يعتمد منهجاً عقلانياً في بحثه لإشكالية الوجود، كجزء من فلسفة الطبيعة التي تتمحور حول التكوين الميتافيزيقي للأشياء الطبيعية، فينظر إلى الإنسان من زاوية فلسفة المعرفة، وفلسفة الطبيعة، وهو بذلك وفيّ لتوجهه العام في أن يكون يوناني المنهج والنتائج. لذلك، فإن الوصفة لخروج الإنسان من مأزق الحداثة وما بعد الحداثة، ليست سحرية ما عليه إلا أن يقلب دفاتر التاريخ حتّى تصادفه الأفلاطونية والأرسطية في صورتها اليونانية والإسلامية بكلّ مكامن الحلول، فتنتج الإنسانية ذاتها من خلال بعث تاريخها من جديد.

هذا الموقف، في الحقيقة، استفز ناصيف نصار بما أنه يعكس تخبّط المفكر العربي الذي يعجز حتّى عن الدعوة إلى تحرير العقل من تاريخه، فيصبح «بعث الفلسفة القديمة واجباً على الفيلسوف في الوطن العربي المعاصر»[٦]. ويعتقد نصار بأن كرم أوقع نفسه في نفق هو أشبه بالمتاهة التي ليس لها مخرج، عندما أكد أن الفلسفة في صورتها الحديثة والمعاصرة لم تستطع تجاوز الفلسفة اليونانية والوسيطة، بل الأكثر من ذلك أنّ كرم يعتقد بفكرة انحراف الفلسفة عن مسارها الصحيح، أو المسار الأرسطوطالي التوماوي، فجاءت متشبعة بالشكّ والإنكار، مخفقة في تفسير الوجود، وفي تدبير الحياة. لكن هذا الطرح، برأي نصار، لم يرتبط بالإطار الصحيح للفكر السليم عندما جاء موقفه بعيداً عن علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي والحضاري. ولعله لم يكن مدركاً تمام الإدراك، لذلك يقول نصار، معلناً الزاوية الضيقة، برأيه، التي نظر بها يوسف كرم إلى الأمور: «هو يفكر في المعرفة والوجود بما هو موجود، وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة من وجهة مجردة تمام التجريد عن التحولات الحضارية العالمية، وما تنطوي عليه من ثورات اجتماعية وانقلابات علمية، وعن المشكلات التاريخية الكبرى التي يعيشها إنسان النهضة منذ حملة نابليون على مصر، لذلك سهل عليه البقاء في إطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية القديمة والاكتفاء بنظرتها إلى الإنسان والطبيعة والله»[٧].

وناصيف نصار، وهو يذكر يوسف كرم بالاسم، لا يعني تماماً أن هذا النقد موجه إلى شخصه أو أنه نقد يرتبط بفكره وحسب، وإنما هو محاولة لإماطة اللثام عن حالة وظاهرة فكرية وفلسفية، يمثل فيها يوسف كرم ماصدقاً من بين ماصدقات أخرى ابتلعها تاريخ الفلسفة، إن جاز اللفظ.

---

(٥) يوسف كرم، **الطبيعة وما بعد الطبيعة: المادة، الحياة، الله** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٦)، ص ٩٨.

(٦) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ب - زكي نجيب محمود متماهياً مع الفلسفة الغربية المعاصرة

هناك صورة أخرى يقترحها ناصيف نصار للتدليل على التبعية العربية للآخر، ومجانبة الإبداع عن طريق الاستقلال، مع ملاحظة أن نصاراً يميّز داخل مؤلّفه: **طريق الاستقلال الفلسفي** بين «زكي نجيب محمود»، و«زكي المذموم»، والصفة هنا ليست أخلاقية، وإنما فلسفية، ذلك أنه يقرّ بأن «زكي نجيب» قد كان له توجه، ثمّ سرعان ما غيّر هذه الوجهة؛ فهو تبعي عندما يكتب: **خرافة الميتافيزيقا**، أو **شروق من الغرب**، ولكنه أضحى ينحو منحى استقلالياً وهو يخط **تجديد الفكر العربي**، أو **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**. ولكن حتّى هذا الاستقلال لم يكن استقلالاً نقدياً، وإنما كان توفيقياً يحمل شعار التجديد[8].

يؤكّد زكي نجيب محمود أن الوضعية (Le positivism) هي السبيل الأساسي لفهم الواقع، والابتعاد عن خيالات وأوهام الميتافيزيقا. وقد استطاع المجتمع الغربي بتجربته الفيزيقية والإمبيريقية أن يحذف الميتافيزيقا، ويؤسس للفكر الوضعي، والعلمي، والمنطقي. ولكي يعبر عن هذا التوجه المادي الذي يرفض كلّ ما لا يرتدّ إلى أصل حسّي، يورد ذلك في كتابه: **خرافة الميتافيزيقا**، وهو كتاب دال على مضمونه: «اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسّه الأيدي»[9]. إنه حديث يدلّ دلالة واضحة على تبني زكي نجيب للمنهج والتفكير الوضعي المنطقي، ولكن المشكلة تزداد حدّة لما يصبح الغرب شمساً تسطع على الشرق، والذي لا يمكنه أن ينوجد إلا باندماجه وانصهاره في هذا النور الآتي من وراء البحر، ولسنا بحاجة إلى تأويل كلامه لأنه يعلنها تصريحاً لا تلميحاً عندما يقول: «لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة... الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجاً، في تفكيرنا، وآدابنا، وفنوننا، وعاداتنا، ووجهة نظرنا إلى الدنيا»[10].

ولكن هذه النظرة لا محالة لها تأسيس فلسفي لا يتعلق بتقديم البديل الوضعي المنطقي، على أساس أنه الأنموذج العلمي فقط، ولكنه يتعلق أيضاً بنقد الميتافيزيقا الإسلامية، على أساس أنها تقدّم إجابات غير علمية، ولا يمكن تحققها تجريبياً. وفي هذا الصدد، يؤكّد: «إنّما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأنه مؤمن بالعلم»[11]، وهو حكم مطلق وغير مؤسس من جهة، كما أنه ينتهي بالمفكّر إلى الانغماس في تاريخ الفلسفة، ضريراً، تابعاً، خاضعاً لا معنى لوجوده الإبداعي. لكلّ هذه الاعتبارات وغيرها، يقف ناصيف نصار رافضاً لهذا النوع من الطروحات التي تنتج لنا مفكرين كسالى، مقلدين، يكتفون بالعيش على فتات غيرهم، في حين أن الإبداع يتطلب دائماً الاستقلال

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(٩) زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ص ٣.

(١٠) زكي نجيب محمود، **شروق من الغرب** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١)، ص ٢٢٣.

(١١) زكي نجيب محمود، **قشور ولباب** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧)، ص ١٦١.

القائم على النقد. ولعل أهم خطأ أوقع زكي نفسه فيه هو عندما يؤكّد ضرورة الانفتاح على عصر العلم وسلطته من دون أن ينطلق من واقع المجتمع العربي، بل من حياة المجتمع العربي المتقدم الذي ينتج المعرفة. أما مشاركة الوطن العربي في الإنتاج المعرفي والعلمي، فهي معدومة، وبالتالي فإن أي مشاركة هي ترسيخ لنوع من التخلّف المركب. فزكي نجيب محمود، حاول إحداث حركة تنويرية، باقتباس الوضعية، وتطبيقها على الواقع العربي المختلف، روحاً، وحضارة، وثقافة، وتكويناً، وهذا ما جعل «علي حرب» يقول: «إن موقف زكي نجيب محمود هو موقف انتقائي، وأعني بذلك إنّه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هو أقرب إلى تحصيل حاصل»[١٢].

كلّ هذه الملاحظات تصبّ في مصب واحد، هو ضرورة التعامل مع التراثين الإسلامي والغربي، أي الإنساني، تعاملاً نقدياً. فالواقع العربي، كما يشير «زقزوق، بحاجة إلى ممارسة النقد، والتأسيس لعقلانية نقدية للتعامل مع الوافد[١٣] من أجل اعتباره تراثاً إنسانياً نرتكز عليه من خلال معرفته، وتحليله، وفهمه، ونقده، ثمّ تجاوزه لحصول الاستقلال الإبداعي.

ج - راهنية ابن رشد بين الحقيقة والوهم

لا تكاد تخلو أي دعوة إلى ممارسة الفعل الفلسفي الحرّ داخل دوائر الفكر العربي الإسلامي المعاصر من استحضار الأنموذج الرشدي الذي تحوّل إلى ظاهرة ليست عربية إسلامية فقط، وإنما عالمية يعكسها استمرار ذيوع الرشدية كأرضية وخلفية فكرية وتاريخية لأي جهد يتجه نحو التأسيس للفلسفة المتحررة عوض الاستكانة لنوع من الفلسفة المحاصرة. وعلى هذا الأساس، يعتقد جمهور كبير من الفلاسفة والمفكرين داخل المجال التداولي العربي، أن الحاجة إلى ابن رشد ضرورية للمساهمة في تجديد الثقافة العربية الإسلامية من داخلها، وعلى إدراج هذه الحضارة في سياق الحضارة الإنسانية الشاملة، وتأتي أهمية استدعاء ابن رشد اليوم من كون الثقافة العربية الإسلامية تقف أمام تحدّي مدى سيطرة العقلانية على الفكر والحياة بمختلف ميادينها، في مواجهة ما يعتقد بأنه فكر ظلامي غيبي. فالعودة إلى ابن رشد عند البعض هو انحياز الثقافة العربية إلى العقل، والبرهان، والتعددية، والاختلاف، وقد أكد روجر أرنلدز (Roger Arnaldez)، وهو باحث فرنسي مهتم بالدراسات الإسلامية، أن فكر ابن رشد يمتلك صفات لم تفقد شيئاً من قيمتها النموذجية بالنسبة إلى جماعة المسلمين، فيقول: «إن روح الانفتاح لديه وصرامة منهجه وتحليلاته الدقيقة، إضافة على تخريجاته التي لا يزال لمجموعة منها أهمية بالنسبة إلينا، أو التي تدفعنا إلى طرق بحث جديدة، وأخيراً، وبنوع خاص الكيفية الجريئة والمباشرة التي يتناول بها المصاعب، ويحاول أن يصل إلى حلول تجنبه السفسطة، إنّما هي قضايا يصحّ التأمل فيها، والاقتداء بها، ويمكن استعمالها

---

(١٢) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

(١٣) محمود حمدي زقزوق، **الإسلام في عصر العولمة** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩)، ص ٧.

بامتياز في تعليم الفلسفة وفي تنشئة المفكرين الشبان في هذا الزمن»[١٤]، وهو رأي يصل إليه محمّد عابد الجابري في تجربته مع التراث من خلال قراءته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، حيث يقول: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا»[١٥]. كلّ ذلك يعني أن ابن رشد فيلسوف لا يموت، فقد كان أبا روحياً للفكر الأوروبي، ويجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى الفكر العربي الإسلامي، وهي فكرة أكّدها «آلان دوليبرا» (Alain de Libéra) الباحث الفرنسي، وأستاذ الفلسفة في جامعة جنيف، والمتخصص في تاريخ الأديان، في كتابه: **ابن رشد والرّشدية**، عندما قال: «في وسعنا أن نعتبر ابن رشد بحقّ واحداً من آباء أوروبا الروحيين»[١٦].

لكن ناصيف نصار له رأي مختلف، فهو يبدأ كتابه **الإشارات والمسالك «من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية»**، بتفكيك العلاقة شبه البكائية، إن جاز اللفظ مع التراث، ولذلك راح يحذر من القراءات المدائحية التي لا تجد بدّاً من الانغماس في الموروث الإسلامي العقلاني الرشدي، على وجه التحديد، حيث يؤكّد أن دفاع ابن رشد لم يكن عن الفلسفة عموماً، بل عن فلسفة هدفها النظر في الموجودات، وفي علاقتها بالصانع، وبلغة أخرى معرفة الله. فالفلاسفة هنا ليسوا أكثر من ورثة للأنبياء، والفلسفة محصورة في البعد الديني، لا الممارسة الحرة للعقل، بل الممارسة المقنّنة بالشرع لا تتجاوز أفقه أو نفقه، هدفها الإثبات لا الاختلاف، والتبرير لا التفكيك، تستمدّ شرعيتها من الشرع لا من العقل، وتنادي بقتل الزنادقة، أي الخارجين عن الحقيقة الشرعية.

ولا يستغرب ناصيف نصار أن يعنون ابن رشد أحد كتبه بـ: «بداية المجتهد، ونهاية المقتصد»، إذ إن الأمر يتعلق بمجتهد لا بمفكر، والاجتهاد، مصطلحاً، وممارسة، ووجهة نظر، في السياق الثقافي الإسلامي، تفكير مقيّد، وليس بتفكير حرّ. وقد يلجأ إلى القياس، لكنه يرفض حتّى اعتبار الإجماع كمبدأ مستقل، لأن ذلك يعني إضافة قانون بشري خالص إلى الشرع المنزل. وفي هذا المجال، يستأنس نصار بما يقوله ابن رشد في كتابه: بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: «ليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته... لأنه لو كان كذلك، لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي»[١٧].

هذه العبارة، برأي نصار، لربما تظهر التخبّط الذي طال ابن رشد بين شقه كفيلسوف، وشقه كلاهوتي، لأن هذا المفهوم للفعل الفلسفي له سياقه التاريخي، ولا يمكن أن ينسحب على السياقات التاريخية للفكر العربي اليوم. ولأن الغرب الحديث مثلاً استنزف التراث الرشدي في حينه، وكان مطية لميلاد العقلانية الغربية، يدعو نصار إلى ما يأتي: «من الواجب على الفيلسوف العربي أن يكون على رأس العاملين من أجل إيداع النظرية التي تحتاج إليها الحركة التاريخية الثورية في هذه

---

(١٤) Roger Arnaldez, *Averroès: Un rationaliste en islam* (Paris: Balland, 1998), p. 15.

(١٥) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ٦١.

(١٦) Alain De Libéra, *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Presses Universitaire de France, 1991), p. 121.

(١٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣.

المرحلة من مسيرتها»[18] وربما ينسج نصار على منوال ما أكده هيغل عندما اعتبر فلسفة العصور الوسطى مجرد لاهوت لا أكثر ولا أقل، فإن نصاراً أيضاً يعتبر الفلسفة الإسلامية، وفي صورتها التي تبدو أنها فلسفية، هي مجرد لاهوت من خلال تسلسله للنسق الفكري لابن رشد، فهي لا تؤسس لفلسفة متحررة كما يجب أن تكون، وإنما لفلسفة محاصرة ما دامت وظيفتها لم تتعدّ ما يرسمه الشرع من حدود، وغايتها لم تتجاوز البحث عن المشروعية من خلال تأويل موجة ومقيد بمحددات غير عقلية.

يقول نصار: «فعلى الرغم من جهوده الشجاعة والصادقة للدفاع عن الفلسفة، فقد أبقاها ابن رشد في موقع شديد الالتباس بالنسبة إلى منظومة الشرع المُنزل»[19]، وهذا يعني أن محاولة ابن رشد للتمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني لم يكن حقيقياً، وإنما كيفياً، لأنه التزم نمط التفكير، ولم يلج إلى المجالات والميادين المعطاة للتفكير، وبالتالي فقد رسم حدوداً ضيقة جداً للفلسفة وللعقلانية. وفي هذا الصدد، يؤكّد نصار، متحدثاً عما آل إليه النسق الفكري الرشدي: «ففي قناعته الثابتة، تعلّم الفلسفة بالبرهان ما يعلمه الشرع المنزل بأساليبه الخاصة حول موجودات العالم وخالقها، واستقلاليتها تتوقف عند هذا الحدّ، وبعد فإنها لا تتمتع باستقلاليتها إلا على شرطين: البقاء داخل الأرسطية، والامتناع عن التصريح للجمهور بالمعنى الباطن للآيات المتشابهات في النصّ المقدس. فهل هذه الطريقة في تعاطي الفلسفة تسمَّى فصلاً وتحرراً للفلسفة؟ بالتأكيد لا»[20]، وهذه الإجابة القطعية تبيّن أن الفصل بين ما هو فلسفي، وما هو غير ذلك، لا يعود في الحقيقة إلى ابن رشد، وإنما هو من إبداع العقل الأوروبي الحديث، وهو عقل مجرد، جريء، برهاني، استنتاجي، علمي، أسس له، كما يؤكّد ذلك نصار، كلّ من لوثر وكوبرنيك، وغاليليو، وبيكون، وهوبز، وديكارت، وهم بعيدون كلّ البعد عن أي منحى رشدي: «إنه من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد ولدورها في التاريخ، أن تنسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللهم إلا إذا ما عنينا بالفصل سوى استقلالية للفلسفة محدودة جداً تحت سيادة الشرع المنزل»[21].

وعلى الجملة، نؤكد أن الفكر العربي المعاصر، برأي نصار، لن يجد ما ينبعث من رماد الإرث اللاهوتي الرشدي، وبالتالي فهي ضربة نقدية مباشرة لكلّ فكر يتجه نحو استغلال تاريخ الفلسفة ليتموقع على أساس إبداع فلسفة عربية. لذلك، فإن فلسفة التواصل يجب أن تأخذ طريقاً نقدياً، فلسفياً، يقوم على البرهان، وعلى العقل، وعلى الحرية، حتّى نصل إلى تكوين صورة نظرية على ذلك الإنسان الكامل بمفهومه التواصلي، الفلسفي، العقلي، اللغوي، الأخلاقي، السياسي. إنه الإنسان الكوني، ولربما هي الحرية الوحيدة لدى ابن رشد، بحسب ناصيف نصار، عندما يثني

---

(١٨) نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٣٤.

(١٩) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١١)، ص ٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

عليه في مسألة طلبه للكونية(*)، حيث يقول: «لقد فهم ابن رشد فهما راسخاً أن الفلسفة لا قومية لها، وبالتالي أن كلّ ثقافة قادرة على ممارستها، وعلى المشاركة من خلالها مع الثقافات الأخرى في البحث عن الحقيقة»[22]. انطلاقاً من ذلك، يمكن القول أننا أمام مفكر نقدي عقلاني تنويري، لا ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه فكر قومي، وإنما هو كوني يجب أن يخضع للنقد والتمحيص من دون التمييز فيه بين ما هو يوناني، أو روماني، أو إسلامي، أو سرياني، لأن الفيصل في كلّ ذلك هو التأسيس لعقل باحث عن الحقيقة، ولم يكن غرض نصار، في ما يرى إبراهيم النجار، من نقد ابن رشد، تهميش فيلسوف قرطبة، ولكن تسليط الضوء على النقائص التي تبدو في فلسفة ابن رشد عندما تكون المرجعيّة هي علم الاستقلال الفلسفي[23]. وحتّى وإن أبدى نصار في حواره معي بأنه يعترف لابن رشد بقوته الفلسفية، وبأنه فيلسوف، إلا أنّه باعتقاد إبراهيم النجار، وباعتقادي أيضاً، أن نصاراً يقترب جداً، إلى إثارة نقطة قد توصل، في ما لو اكتمل الدليل عليها، إلى إحداث ثغرة كبيرة في موقف ابن رشد الفلسفي، وهذه المسألة الحساسة هي مسألة حرية الإرادة عند الإنسان.

د ـ حدود الأنموذج الخلدوني بين الأفق والنفق

أذكر جيداً أنه عند لقائي بالمفكّر ناصيف نصار، وغداة تطرقنا إلى ابن خلدون، طرحت عليه فكرة أن يكون موقع ابن خلدون داخل المنظومة الفكرية العربية المعاصرة، يتأرجح بين أن يكون نفقاً أو أفقاً، وأذكر أنه ابتسم ابتسامة عريضة، مبدياً إعجابه ربما بهذا التوصيف من الناحية اللغوية، ولكنه أبدى رفضاً قاطعاً في اعتبار ابن خلدون أفقاً للفكر المعاصر، مثله مثل ابن رشد، على أساس أنه مرتبط بوضعية تاريخية وحضارية معينة تكبله، ولا يمكن له أن يخرج من حدودها، وهو طرح في الحقيقة ينسجم مع موقفه من تاريخ الفلسفة، فابن خلدون هو فيلسوف ينتمي إلى المرحلة الوسيطية، ولا يمكن له إلا أن يكون وسيطياً.

يؤكّد نصار أنه من الخطأ الجسيم اعتبار الخلدونية كافية وحدها لتفسير حاضر التخلّف العربي، ولو دققت في مؤلّفين لنصار، هما: **«الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ثمّ الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، لأدركت أن نصاراً الشاب، الباحث في الدكتوراه، لفت انتباهه منذ البداية، وهو يحاول تقييم الأنموذج الخلدوني، مسألة القيمة المرتبطة بالواقع التاريخي، والبعيدة منطقياً، وحضارياً، وفلسفياً، عن التجسيد الراهني، وهو أمر يحسب في الحقيقة لنصار، على اعتبار أن هذه الدراسة النقدية للفكر الخلدوني، كانت من البذور الأولى لميلاد علم الاستقلال الفلسفي، ولكن لم تكن بذلك المستوى من النضج أو الجرأة، خاصة وهو يقول: «من الممكن

(*) يُلاحظ أحد المفكرين المغاربة وهو رشيد بوالطيب أن ناصيف نصار ومن فرط ارتباطه بمبدأ الكونية، لم يلاحظ بأن ابن رشد قد تناقض بقوله بالكونية لأنه حصر الفلسفة في مجال ضيّق محدّد فأفرغها من مضمونها الكوني.

(22) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(23) أحمد عبد الحليم عطية [وآخرون]، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**، إشراف أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ٢٠٠٤)، ص ١٨٨.

الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي، لا بل إن إمكانية الوفاء لأنفسنا، وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق، شرط أن يتم بدراية، وعناية، وأصالة»[٢٤]، ولكن المقصود هاهنا أن الفائدة التي يمكن أن نجنيها من فكر ابن خلدون مرتبطة أساساً بذلك التماثل على المستوى الاجتماعي، أما وأن الواقع تغيّر، والظروف تغيّرت، فإن تجاوز الأنموذج النظري الخلدوني هو ضرورة لا مناص منها، ذلك أن فكر ابن خلدون إنّما هو كلّ مجرد يعكس كلاً تاريخياً عينياً. وعليه، فإن نصاراً يرى أن المرحلة التاريخية الجديدة تتطلب أن يكون تحرّك الوعي الفلسفي متجهاً في الوقت نفسه نحو الماضي، ونحو المستقبل. يقول نصار: «إن الواقع الذي ينبغي للوعي الفلسفي أن يعانقه هو الواقع المعطي، والواقع المقبل. بالنسبة إلى ابن خلدون، الواقع المطلوب وعيه كان الواقع الحاضر الماضي، أما بالنسبة إلى المفكر الحديث، فإن موضوع الوعي هو الإنسان المصارع من أجل تحقيق كيانه الكلي»[٢٥].

وعندما يأتي نصار إلى تلخيص عمله في كتابه: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، مؤكّداً دائماً النقد الفلسفي والعقلاني المنفتح، فإنه ينتهي إلى ضرورة التأسيس لتواصل فلسفي نقدي تتحرر فيه الفلسفة من كلّ تبعية وارتهان عقائدي، يشل طريق تعمق الوعي التاريخي وتقدّمه.

يؤسس ناصيف نصار الشاب لحقيقة بالغة الأهمية، مفادها أن الزمن، كما أنه لا يخلق مفكراً فوق العادة، ومفكراً عبقرياً، فإنه لا يخنق مفكراً عبقرياً، فبعد الكثير والعديد من البحوث، والمقالات، والكتب التي أعدّت عن ابن خلدون ومقدمته، تأتي دراسة نصار، لا لتتوج هذه الأعمال أو تنحو بها منحى النهاية، بل العكس صحيح، تأتي لتؤكد أن هناك طرقاً لم تُسلك، وما زالت بحاجة إلى جموع من السائرين الجادين على طريق البحث والاستكشاف، فالكلمة النهائية هي حلم كلّ باحث سيجيء، ولكنها تظل مجرد حلم.

بعد أربعين عاماً بالتمام والكمال يظهر ناصيف نصار قارئاً لابن خلدون من خلال مؤلّفه: **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، وبطريقة فرجوية يحاول ناصيف نصار، الفيلسوف والمفكر هذه المرة، مرتكزاً على تلك الإرهاصات النقدية التي طبعت فكره المتحمس والجريء وهو يناقش أطروحته حول ابن خلدون. وأفتح قوساً هنا لأقول إن كتابات ناصيف نصار عن ابن خلدون تحيلنا ربما على الاعتقاد بأنه يحاول دوماً دحض الأنموذج النظري الخلدوني، ولكن على العكس من ذلك تماماً، لأنه خلدوني النشأة[*]، إذا افترضنا أن المحاكمة العلمية والفلسفية هي من داخل الوضع التاريخي والفلسفي والحضاري، وليس من خارجه، لأنه في هذه الحالة سيكون ابن خلدون صفحة وطويت، وربما هنا نستأنس بصديق لنصار يذكره دائماً بالخير

---

(٢٤) ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٥٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(*) خلال لقائي مع د. ناصيف نصار في بيروت شهر حزيران/ يونيو ٢٠١٣، ذكر لي معلومة لم أصادفها في ما قرأته من مصادره بأنه ثنائي النشأة فهو خلدوني من جهة، وهو وجودي أيضاً، متأثراً كما يقول بوجودي فرنسي لم تنصفه الدراسات وهو جبريل مارسال.

ربما لأنهما يلتقيان في الموقف العام، وهو المفكر عبد الله العروي حين يقول: «جاء ابن خلدون في نهاية حقبة من التاريخ الإسلامي، وفحصها بعد أنْ صارت قطعة هامدة. لم يعُد في إمكان أي أحد أن يغير فيها شيئاً. لا عجب إذا وجدها خاضعة تماماً لأحكام الطبيعة، ورأى فيها نهاية محتومة لقوة طبيعية تظهر، فتنمو، ثمّ تنقرض. استخرج من هذا التشريح مقاييس لتمحيص الأخبار المرويّة عن تلك الحقبة، ولم يهدف إلى أي نفع آخر»(٢٦).

في حديث نصار عن ابن خلدون، يؤكّد أن الحكمة لديه مرتبطة بأربع خصائص رئيسيّة، كما يقول نصار، فهو يرتكز على:

- **عقلانية توسيعية**: يؤكّد ناصيف نصار أن العقلانية الخلدونية لم تحمل أي جديد، سوى أنها جاءت بتلوينات لغوية جديدة، كحديثه عن عقل تمييزي، وآخر تجريبي، ثمّ عقل نظري. وفي هذا الصدد، يصل إلى نتيجة مفادها أن: «الرهان العقلاني عند ابن خلدون هو رهان على توسيع الميدان أمام نشاط العقل النظري، وفي إطار هذا الرهان يتخذ النقد محلّه ويلعب دوره من نقد التنظير الميتافيزيقي إلى نقد الأخبار التاريخية... أما النقد بأبعاده العملية فإن العقل الخلدوني بعيد عنه لأسباب من داخل تفسير للتاريخ، وأخرى من داخل حركة الانحطاط في التاريخ الذي عاش فيه»(٢٧).

ولعل الشيء الذي يدلل على هذا الارتباك الذي يطاول العقلانية الخلدونية بين النظري والعملي، هو أنه من جهة يعتزّ بعقلانيته، ويؤكّد ضرورة بسطها على التاريخ، ولكنه يكون حذراً أحياناً ومرتبكاً أحايين أخرى، متوجساً من بعض نتائجها. وموقفة من الطبيعيات خير برهان على ذلك، فهو يدعو إلى العلم الطبيعي، ولكنه يؤكّد في مواضع أخرى ضرورة الإعراض عنه(*)، لأنه من ترك المسلم لما لا يعنيه على أساس أن الطبيعيات لم تهم المسلم في دينه ومعاشه.

- **إرجاع حركة التاريخ إلى ثنائية العمران البدوي والعمران الحضري**: هي ثنائية يراها نصار بأنها ثابتة بطرفيها، ومتحولة داخلياً في اتجاه معين، ومنغلقة على نفسها. وهو تغيير دوغمائي ما دام ابن خلدون لا يتصور تاريخاً اجتماعياً خارج دائرة هذه العلاقة. ومن جهة أخرى، فإن التغير من البداوة إلى الحضارة يعبر عن الوقوع في الدور بلغة نقاد الماركسية، لأنه يعبر عن حركة تاريخية منغلقة على نفسها في ثنائيتها الأساسية، وبالتالي فهي: «لا تسمح للعمران الحضري بأن ينطلق في مسار تقدّمي مفتوح، على أساس قطيعة مع أصوله البدوية، أو في الأقل على أساس تجاوز يتضافر فيه التراكم الكمي والتراكم النوعي، ويتولد فيه أنماط جديدة من نوع الاقتصاد والحكم والتمدن والتفكير»(٢٨).

---

(٢٦) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٦٨.

(٢٧) نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ٩٠.

(*) يفسّر ناصيف نصار ذلك بأنه نوع من المسايرة الاحتياطية للفقهاء الرافضين للفلسفة بما فيها من منطق، وطبيعيات، وإلهيات.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

- **فهم السياسة بلغة العمران وصراع العصبيات**: يشير نصار في هذه النقطة بالذات إلى أن السياسة، بوصفها بعداً من أبعاد العمران البشري، ترتكز على الوظيفة الأمنية، وبالتالي فإن مسألة الشرعية السياسية لها مفهوم لا يتعدّى تجنب العدوان والفتن وتحقيق الأمن. إنه توجه سياسي واقعي صرف، يكون نيه طلب الملك غاية في ذاته. وعلى ذلك، فإن ابن خلدون، كما يرى نصار، لم يعرف إلا نظاماً سياسياً واحداً، هو الاستبداد، وهو طرف ضدّ الفكر والعقل، لأن نظام الحكم، بصفته طرحاً نظرياً، يفترض وجود فكر ينظم الحكم بإرادة عاقلة، واختيار بين كيفيات مختلفة. ولا شكّ في أن السبب في ذلك هو استسلامه للتاريخ وللوقائع التي تربط ربطاً محكماً بين السياسة وصراع العصبيات القبلية، وهو في ما يذهب إليه نصار على أنه صراع أفقي، لا يسعى إلى التجاوز، بخلاف ما يبدو لنا، على سبيل المقارنة، من صراع الطبقات الاجتماعية في العصر الحديث... فالصراع بين العصبيات القبلية، صراع على الحكم من أجل الحكم... أما الطبقة الاجتماعية، فإنها على طلبها الحكم وثمراته لنفسها، تحاول أن تسوِّغ سياستها بالرجوع إلى قيم عليا تستمدها من روحها وموقعها في المجتمع أو من فلاسفة وأيديولوجيين يعملون على بلورة وعيها النظري والاستراتيجي[٢٩].

- **تقديم حكمة تفسيرية محدودة وموجهة فقط للعصور العربية الإسلامية**: يقع ابن خلدون، في ما يرى نصار، في نوع من القومنة، عندما يحاول أن ينزع إلى شمولية تاريخية، ولكن على أساس التمحور حول تاريخ القطر المغربي من البلاد الإسلامية، وبالتالي فإن الحديث عن مدى انفتاح النصّ الخلدوني على العصر، يصطدم بمحدودية انفتاحه على عصره. يقول نصار: «تنتظم النظرة الخلدونية إلى التاريخ في دائرتين كبيرتين: دائرة مغربية، ودائرة عربية إسلامية، وما هو خارج هاتين الدائرتين يأتي على سبيل التوسع والاستكمال من دون أن يجعل منها نظرة شاملة حقاً للتاريخ البشري بأسره»[٣٠].

وعلى الجملة، يمكن التأكيد أن ابن خلدون يمثل وضعية حضارية معينة مرت وانتهت، إنه جزء من تاريخ الفلسفة، ومهمة الفيلسوف أن يعي ويدرك أن العلاقة بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعاً ما عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة. وقد يعتقد البعض بأن التأريخ للفلسفة هو نوع من التفلسف، وهذا غير صحيح، لأنه علم علمي، قد يكون مصحوباً بنزعة فلسفية.

٢ - العقلانية النقدية طريق تحرير الخطاب الفلسفي العربي

تعدّ العقلانية مبتدأ الحداثة وخبرها، فلا يوجد إبداع وحداثة من غير أساس عقلاني، غير أن هذا المعنى في حاجة إلى توضيح، عندما يتعلق الأمر بعقلانية ناصيف نصار التي يمايز فيها بين العقل والكائن العاقل، على اعتبار أن الأوّل يوحي بنوع من الدوغماتية والإمبريالية في ثقتنا بالعقل، حتّى يتحول إلى تأليه له في بعض الأحايين، في حين أن العقلانية النقدية النصّارية تفترض الارتكاز على

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

مدلول الكائن العاقل الذي يعبّر عن ذات فاعلة، والعقل تجل من تجلياتها. يقول نصّار: «الكائن العاقل إنّما هو عاقل، ليس لأنه ذو جوهر اسمه العقل، بل لأنه ذو قدرة على الإدراك العقلي وعلى التصرف في ضوء العقل»[٣١]، ومعنى ذلك أن الانوجاد يرتبط أساساً بذلك الانسجام بين الماهية والهوية، عندما تعبّر العاقلية عن نفسها، وتفصح عن ذاتها، وتتقبل من حدود القوة إلى حدود الفعل المتعين بأن تتحول إلى عقلنة «فالعقلنة كما نفهمها هي عملية مفتوحة، ومسار متعاظم قوامه إعطاء العقل حقوقه في كافة ميادين النظر والعمل، وليست إخضاع تلك الميادين إخضاعاً شاملاً وكاملاً للعقل، وبالتالي فإنها تندرج في صناعة الهوية كوجه آخر للعاقلية»[٣٢]، فقيمة العقل ليست في وجوده لأنه موجود، بل في استعمالاته إلى أقصى حدود الاستعمال. فالعقلانية إذاً هي مسألة اقتناع بمدى قدرة العقل على ولوج ميادين مختلفة، فهي قبل أن تكون مذهباً فلسفياً في مقابل التجريبية، تشكل موقفاً إرادياً إيجابياً من العقل ومستلزماته وثمراته، ومن المهم جداً تحليلها بهذه الصفة. وهكذا فإننا نجد عند نصار عقلاً ينقد ذاته من الداخل، ومن الخارج، ذلك أن العقلانية لا ترتبط بتاريخ الفلسفة، سواء في صورته اليونانية أو الوسيطية أو الحديثة، إذ إنّ العقلانية هي مفهوم لاتاريخي في جوهره وفي كينونته، وتاريخي في واقعة وتطبيقاته، فالعقلانية بالمعنى المنفتح هي ماهية ملازمة للإنسان، وهي هوية يجب أن تبقى أيضاً متلازمة معه.

ولذلك، فإن طريق الاستقلال الفلسفي هو استقلال عن العقلانية، وهو التئام معها، فالعقلانية بالمعنى التاريخي المرتبط بالحداثة الغربية هو تطبيق ناجح، لكنه تاريخي، وجب تجاوزه لإحداث بدائل تطبيقية للعقلانية، لكن يبقى الحلّ دائماً مرتبطاً بالعقل في محاولته فهم وتفسير ونقد أي منتج ليس بالشكل الذي يفرض فيه عنوة، ولكن بصورة الإقناع التي تقدّمها الماهية العاقلية. وفي هذا الصدد، يقول نصار: «إن كلّ ثقافة متطورة راقية، أو رامية إلى الارتقاء، تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم، إلى الاستنارة بأنوار العقل، وإلى توظيف جديد للعقل، فإن أفلحت في تحديد هذا التوظيف، وفي تطبيقه خرجت إلى طور أرقى، وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري»[٣٣].

وقد قصدت بأن أضع خطين تحت كلمة «جديد» للدلالة على أن العقلانية النقدية النصارية تحاول أن تنتج نفسها في كلّ مرة. لذلك يقدم نصار طرحاً جريئاً يضع التراث الإنساني كلّه في سلة واحدة، فهو لا يميز بين متأرخن يوناني، ومتأرخن إسلامي، ومتأرخن غربي، طالما أن الجميع يقع في التقليد، ويبتعد عن الإبداع. فتجاوز التراث الإنساني الميت لا يمرّ بالرجوع إليه والتقاطع معه، بل عبر الابتعاد عنه والقطيعة معه. هذا التراث الذي من شأنه أن يحول الإنسان إلى كائن تراثي، نعم، يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة في مجال تاريخ الأفكار، كما ندرس الإلياذة والأوديسا، ولكن لا يمكن البتة التفكير فيه، ومن خلاله، في قضايا العصر.

---

(٣١) ناصيف نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٧٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣٣) نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ١٠.

وعلى هذا الأساس وغيره، فإن طريق تحرير الخطاب الفلسفي والحضاري للوطن العربي ينتهي إلى ضرورة دحض التصوّر الحضاري الذي يكمن في ذلك الالتزام عير المبرر عقلياً وثقافياً بهذا أو ذاك من التيارات الفكرية. إن الحلّ، كما يقول نصار، هو: «دخول الوطن العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميّز جوهرياً بالتفاعل الجدلي المعقّد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية، وعالم الحضارة الغربية العقلانية، والذي يكسبها طابعاً نوعياً خاصاً في التاريخ العام للحضارة الإنسانية»[٣٤].

هذه القناعة في الحقيقة تحرر الفيلسوف من الأسر التاريخي، وتجعل الحصان أمام العربة، وليس العكس، وتبقى المحاولات التوفيقية جزءاً من الحلّ وطريقاً نحو الاستقلال الفلسفي. ولذلك يؤكّد نصار أن الإنسان العربي بحاجة إلى فلسفة جديدة في العمل، تنطلق من الارتكاز على الاستقلال عن النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة، استغلالاً سليماً منفتحاً. فالاستقلال الذي يقصده نصار، ليس انطواء على الذات، وانقطاعاً على الغير، واكتفاء بالنفس، إذ إن استقلالاً من هذا النوع في هذا العصر، برأيه، يعني الانتحار، وإنما مقصده هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم، والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقاً من الذات[٣٥]، وهو أمر في غاية الصعوبة، لأن نشأة الوعي الفلسفي وتطوره مطبوعة إلى حدّ عميق بالاغتراب التاريخي الحضاري، وناصيف نصار في الحقيقة لا يقدم حلولاً نهائية لكيفية الاستقلال، ولكن الطريق إلى الانعتاق والاستقلال وتوكيد الذات الفلسفية ليست طريقاً مسدوداً، والتحرر من عقدة تاريخ الفلسفة ممكن من عدة جهات، وبشروط مختلفة.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف داخل المجال التداولي العربي تتجاذبه مجموعة من العوائق والصعوبات المنهجية، والتقنية، والاجتماعية، وحتّى تصبح الفلسفة عاملاً فارقاً على مستوى الفعالية الثقافية، وجب على التفكير الفلسفي أو التفلسفي أن يحرّر نفسه من تاريخ الفلسفة، وأن يعالج المشكلات التي يثيرها التاريخ الحيّ أمام الوعي الفلسفي[٣٦].

وعلى الجملة، نقول إن ناصيف نصار يقترح أنموذجاً لعقلانية نقدية منفتحة على الآخر المختلف، فكرياً وتاريخياً. هذه العقلانية، التي تفترض حضوراً على المستويين الصوري والواقعي، تهدف إلى الإبداع عن طريق الاستقلال، وإلى الاستقلال عن طريق الانتماء إلى الفلسفة كفعل حرّ ومنتج، وليس إلى تاريخ الفلسفة كمنتوج تاريخي ميت، وسواء أكانت التبعية لليونان، أو للرومان، أو للمسلمين، أو لغيرهم، فهو الطريق المظلل. كذلك تحكم العقلانية النصارية بتحقيق الأنموذج الاستقلالي ارتكازاً على الفعل الفلسفي الحرّ.

---

(٣٤) نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٦) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٢٣.

ثانياً: الخطاب الفلسفي ودحض التفكير القومي

في الحقيقة، إن مسألة القومي أو الخصوصي، الكوني أو العام، هي مسألة في غاية الأهمية لفهم التمفصل الفعلي للخطاب الفكري والفلسفي العربي والإسلامي، لأنه ما من مفكر عربي إلا سحرته هذه الجدلية حتّى أصبح أسيراً لها، ينطلق منها كمقدمة، أو ينتهي إليها كنتيجة، لكن بالنسبة إلى ناصيف نصار يبدو توضيح الأمر في غاية الفائدة، لما نتحدث عن الاستقلال الفلسفي الذي يقوم على نقد القومية والتأسيس للكونية، كما يبدو أن فيه نوعاً من الالتباس، ما جعلني في مقابلتي مع د. ناصيف أطرح عليه سؤالاً مباشراً، وهو: هل يمكن أن تكون هناك كونية في ظلّ الحديث عن الاستقلال؟

وقد أجابني قائلاً: «في الظاهر، نعم، ولكن في الباطن، لا، لأن المقصود بالاستقلال ليس التقوقع، وإنما تأكيد الشخصية، بمعنى التفلسف انطلاقاً من الذات من حركة الفكر في وضعية حضارية معينة»(*).

وقد ينجلي أمامنا هذا الغموض عندما نعرف أننا أمام فيلسوف يدعو إلى الاستقلال عن طريق نبذ التبعية لأي كان، إلا لموقف إبداعي، والإبداع ليس الانطلاق من الصفر، وإنما الارتكاز على المنتج المعرفي للآخر، ولكن بشكل نقدي منفتح، عنوانه الحوار العقلاني، والعلمي، والأخلاقي، والحرّ، والبرهاني الذي يمكن الذوات المختلفة من الدخول في النقاش العالمي الذي من شأنه أن ينتهي إلى مجموعة كبيرة من التوافقات، وأحياناً إلى الإجماع. ولكن يبدو أن الخطوة الأولى هي الاستعداد لمراجعة منظومة المصادرات والمسلّمات التي تغذي فكر كلّ طرف، والتي ليس لها أي مبرر سوى المبرر القومي الأيديولوجي. لذلك فنحن نرى أن التأسيس لأي طرح كوني يستلزم أولاً نقد ودحض كلّ أنماط الأدلجة والقومنة غير المؤسسة عقلانياً وعلمياً، وإنما تستمد بريقها من نوع من الانتهازية المغلقة بالبراغماتية التي تأخذ معنى التأصيل أو التأثيل، كما يرى نصار.

١ - نقد القومنة الطاهائية

من الأمور التي تحسب لناصيف نصار هو أنه منفتح على الآخر المختلف في نوعية خطابه الفلسفي، بدليل أنه يوجد في كتاباته المختلفة مجموعة ردود أو انتقادات لثلة من المفكرين العرب المعاصرين، الأمر الذي يعني أنّه منفتح على ضرورة التعرّف إلى فكر الغير. وقد لفت انتباهي أمراً لست أدري إن كنت أستطيع أن أوظفه لتقديم قراءة معينة للشخصية الفكرية والفلسفية لكلّ من نصار، وطه عبد الرحمن؟ ففي حين وجدت الأوّل متتبعاً لكلّ إصدارات الثاني محاولاً قراءتها، ومن ثمة نقدها وتحليلها، وجدت طه عبد الرحمن بعيداً كلّ البعد عما يكتبه نصار، بدليل أن النقد

(*) كانت إجابته مباشرة من خلال الحوار الذي جمعني به في بيته ببيروت، يوم السبت ٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٣ من الساعة ١٥:٠٠ إلى الساعة ١٨:٣٠.

اللاذع والقوي الذي قدمه نصار في كتابه: **الإشارات والمسالك «من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** لكتاب طه عبد الرحمن: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، لم يقع بين يدي هذا الأخير، وكانت المرة الأولى التي عرف فيها بهذا الموضوع هو على هامش لقائي به، ومن ثمة إهدائي له كتاب: **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** الذي قرأه، وللأمانة، في تلك الليلة التي التقينه فيها، أقصد الجزء الذي يخص الفيلسوفين، ثمّ اتّصل بي هاتفياً وأبدى إعجاباً كبيراً واحتراماً قوياً أيضاً بمضمون القراءة النصارية الأطروحة المركزية التي يدافع طه عبد الرحمن عنها في كتابه: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، وهي قومية الفلسفة»[٣٧]، وهي عبارة تجعل ناصيف نصار يعقد مقارنة بين الأرسوزي وطه عبد الرحمن تجعلهما في نسق واحد على مستوى الشكل. لكن طه عبد الرحمن، برأي نصار، يدفع بالحقّ القومي إلى مستويات تتجاوز مستويات اللغة واللسان، وإلى مستويات تمتزج بها المعطيات اللغوية مع الأرضية الدينية، فنحن إزاء قومية عربية إسلامية، وهو أمر عارٍ من أي تأسيس فلسفي ما دام تصنيفاً يأتي من خارج الفلسفة، إذ إن: «التواصل الفلسفي عنده محكوم... بالحدود الآتية من القويمة العربية بما هي قومية حية من جهة، ومن الدين الإسلامي بما هو منظومة عقائدية، وأخلاقية من جهة ثانية»[٣٨].

ولاختزال الموقف النصاري من الطاهائية فإننا سنركز على أمرين **الأوّل** هو ممارسة نوع من نقد النقد لأطروحة طه في نقد الكونية، **والثاني** هو الحديث عن السقف التعسفي الديني الذي يكبِّل الفعل الفلسفي التواصلي.

أ ـ كونية الفلسفة نقد النقد

يمارس طه عبد الرحمن نوعاً من البرهان بالخلف، فيحاول أن يثبت السقف القومي للفلسفة انطلاقاً من نقد نقيضها، أي نقد كونية الفلسفة، ويلجأ نصار إلى نوع من النقد المضاعف من خلال حديثة عن نقد النقد، لإثبات كونية الفلسفة، واستحالة وضع التواصل الفلسفي تحت سقف القومية العربية على وجه التحديد. وهنا يورد مجموعة من الاعتراضات للتدليل على طرحه.

(١) **الاعتراض الأوّل**: يرتكز فيه نصار على إعادة قراءة عبارة طه عبد الرحمن التي قال فيها: «هي أن كلّ فلسفة، كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي، ونطاق اجتماعي مخصوص»[٣٩]، وهي مغالطة كبيرة يرتكز عليها طه، عندما يقابل الكونية بالتاريخية، والأصح هو مقابلة الكونية بالخصوصية، بينما تقابل التاريخية بالدوامية والثباتية. وناصيف نصار يمايز بين نشاط الإنسان الذي يتسم بالتاريخية والخصوصية، وماهيته الثابتة والدائمة، والعامة، والكونية: «الفلسفة كنشاط إنساني تاريخي تأثر دونما شكّ بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها، ولكنها ليست نتاجاً لهذه

---

(٣٧) نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ١٢٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣٩) طه عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٥٣.

الخصوصية على قانون العلة والمعلول. الفكر الفلسفي يتجه في تاريخيته نحو الماهية الإنسانية ونحو المبادئ الأخيرة للموجودات، وإلى التاريخ نفسه، ونحو الوجود بإطلاق، ويرتقي بذلك إلى الكونية»[40]، ومعنى ذلك أن التاريخية هي تجل من تجليات التأنسن الكوني في لحظة تاريخية معينة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مقابلة للكونية، فالحب هو الحب، والصدق هو الصدق، والإنسان هو الإنسان، إلا إذا كان في القول بكونية الفلسفة والحقيقة، ضرب لفصيل فكري معين، أو طرح أيديولوجي آخر.

(٢) **الاعتراض الثاني**: يعتمد فيه ناصيف على إعادة فهم وتأويل ما قصده طه عبد الرحمن بارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي، ففي حين يؤكّد طه أن: «تكون لكلّ لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية، والدلالية والبيانية»[41]، ولذلك اقترح أنموذجاً تأثيلياً الغاية منه تبيىء المنتج الغربي حتّى يتلاءم وينسجم والمجال التداولي العربي، والحقيقة في ما يعتقد نصار هي أن اللغة مهما كانت الحاضنة للفكر، إلا أنها لا تمثل الجوهر والأساس، فهي وسيلة وليست غاية في ذاتها، لأن طرحاً كهذا لا ينطوي على أي أساس ألسني أو علمي لغوي، وإنما يرتكز على معايير أيديولوجية قومية، فالفلسفة تطرح إشكاليات: الإنسان، الحياة، الموت، الزمان، المكان، الطبيعة، العدم، الوجود، فبأي حقّ يسجن الفكر الفلسفي في أسر اللسان، فلا المنطق ولا الواقع يؤكّدان هذا الزعم، فلا أعضاء الجماعة المتكلمة بلسان واحد لهم الفلسفة نفسها، ولا الفلسفة متعددة بتعدد الألسنة، فاللسان لا ينطوي على نظرة فلسفية معينة في حدّ ذاته، وإلا لما كان داخل الجماعة الناطقة بلسان معين سوى فلسفة واحدة، ولكان عدد الفلسفات في العالم على عدد الألسنة، وإنما ينطوي على إمكانات للإدراك والتعبير، يستخدمها التفكير الفلسفي بكلّ تقدير واحترام، ولكن من دون إقصاء لغيرها من إمكانات الألسنة الأخرى، وبالتالي مع التمسّك بإمكانية نقل الأفكار من لسان إلى آخر ولو بصورة غير كاملة[42].

(٣) **الاعتراض الثالث**: ينتقد فيها نصار بشدة ما وصفه بالتهويل الذي يسوّغه طه عبد الرحمن للقول بقومية الفلسفة، فعندما يقول طه: «فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما»[43] وهو في الحقيقة استلزام لا ينطوي على أي ضرورة منطقية، «إذ لا وجود لفلسفة خاصة بكلّ أمة، لا من جهة اللسان، ولا من جهة التجربة التاريخية»[44]، فالأمة كمفهوم لها مدلولات روحية وأخلاقية وأيديولوجية، بينما الفلسفة لها مقومات عقلية، وبالتالي كيف لفرد معين أن يتبنى خطاباً فلسفياً معيناً، لمجرد أنّه ينتمي ثقافياً وتاريخياً إلى فئة معينة؟ وعليه فإن الاختلاف

---

(٤٠) نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص ١٣٢.
(٤١) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤٢) نصار، المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٤٣) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤٤) نصار، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

بين الأفراد في ممارسة الفعل الفلسفي هو حجة ضدّ القول بقومية الفلسفة، لأن الكونية هاهنا لا تعني الاتفاق والإجماع حول النتائج، وإنما تعني قبول الدخول في حوار تواصلي وتفاعلي حرّ وعقلاني.

(٤) **الاعتراض الرابع**: الذي يقيمه ناصيف نصار هو ارتكاز طه عبد الرحمن على التصنيف القومي للفلسفة الذي يقيمه مؤرخو الفلسفة، كالحديث عن الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الألمانية، أو الشرقية، أو الغربية. والحقّ أن هذا التصنيف في ما يرى نصار هو تصنيف إجرائي لا أكثر ولا أقل، لأن العقلانية عقلانيات، والمثالية مثاليات، والتجريبية تجريبيات فما بالك بالقوميات؟ فهل يعقل مثلاً أن نتحدث عن المثالية الألمانية على نحو واحد؟ هل مثالية شلينغ، وفيخته وهيغل وكانط واحدة؟ فالتصنيف في ما أفهمه عن نصار هو نوع من التأريخ للفلسفة، أو أقل فلسفة الفلسفة، أما الخطاب الفلسفي فإنه لن يكون إلا كونياً: «لقد قرأت الكثير من التواريخ العامة للفلسفة، ووجدت في بعضها ميلاً قومياً يظهر من خلال كيفية عرض المادة ولكن هذا شيء، والقول بقومية الفلسفة أساساً وجوهراً شيء آخر»[٤٥].

وعلى الجملة، فإن نقد النقد الذي يؤسسه نصار لتأكيد تهافت فكرة قومية الفلسفة، ينطلق من تلك الوحدة التي تطبع الكائن البشري على مستوى الطبيعة، ثمّ على مستوى العقل؛ هذه الوحدة التي عمل طه عبد الرحمن على إعطائها فهما مختلفاً يخدم هدفه بالقول بالقومنة. يقول نصار: «ينبغي أن نتنبه إلى الفرق بين كونية العقل الفلسفي، وبين وحدة النظرة الفلسفية إلى الإنسان والعالم»[٤٦]، فوحدة العقل بهذا المعنى لا تضمن وحدة المعرفة الفلسفية التي يتوصل إليها، وبالتالي فإن أي موقف باق، نقد الكونية على أساس عدم وحدة العقل هو غير مؤسس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ردّة الفعل على الكونية السياسية للفلسفة، أو ما يسمّى بعولمة الفلسفة الذي يأخذ طابعاً توحيدياً، والتي تتخذها الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً كمطية لبسط سيطرتها وسيادتها؛ ردّة الفعل هذه، كما قلت، يراها ناصيف نصار مجانبة للفعل الفلسفي الصحيح، ومفارقة للعمل العقلي المنظم، لأنه في النهاية يجب، بدعوى مشروعية التصدي للعالمية الفلسفية المفروضة بالقوة والقهر، عدم ردّ الجهد الفلسفي الإنساني - كما فعل طه عبد الرحمن - إلى الفلسفة الأوروبية أو إلى الفلسفة الألمانية، ثمّ تهويدها وتسييس الفلسفة الألمانية المتهوّدة، لأنه بهذا الطرح دخلنا، كما يرى نصار، في حرب دينية وسيلتها الفلسفة. يقول نصار: «التاريخ الحديث للفلسفة أعقد بكثير من تاريخها القديم، لأنه جعل الفلسفة تتفاعل بقوة مع الدين والعلم والسياسة. ولذلك بقدر ما ينبغي الانتباه إلى تأثير هذه العوامل المتشابكة ينبغي مقاومة النزعة الاختزالية والحفاظ على مبدأ النمو الداخلي للفكر الفلسفي»[٤٧].

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

وعلى هذا الأساس وغيره، فإن أي دعوة إلى ممارسة الفعل الفلسفي، وإلى التواصل الفلسفي، تحمل بين ثناياها بذور فنائها وتناقضها، حتّى إنها حملت داخلها التقسيم القومي، كما حوَت بين جنباتها مفردات من مثل التغريق والتغريب والتعريب والتهويد، لأن الفلسفة هي العقل، وهي الحرية، وهي الحقيقة، وبالتالي هي الإنسان بمدلولاته الكونية.

ب ـ التسقيف الديني للتواصل الفلسفي

لا بُدَّ من أن هذا العنوان يتضمن من وجهة نظر نصارية تناقضاً كبيراً، خاصة عندما يتعلق الأمر بمفهوم الفلسفة عند نصار التي يراها مرادفة للعقلانية والحرية والفردية، والباحثة دوماً عن الحقيقة. ولكن الحديث عن التسقيف هو حديث يرهن التفكير، ويوجه الفعل الفلسفي من خارج الفلسفة، وهو أمر غير مقبول فلسفياً. لذلك يطرح سؤالاً نحسبه تهكمياً في ما يخص إخضاع التواصل الفلسفي للقيم الدينية.

يعتبر طه عبد الرحمن، باعتراف ناصيف نصار، من المفكرين الذين يرسمون مشروعاً، بل الأكثر من ذلك، يتجاوزون مرحلة أن نعيش الهمّ إلى مرحلة أن نحمل هذا الهمّ. وفي كلّ كتبه، كان هناك محرك ومنظم لأفكاره يرتبط أساساً بعقيدته الدينية المرتبطة بقوميته العربية. وأذكر في المرة التي قابلته فيها في بيته في الرباط، وحدثته عن تصنيف نصار للتفكير على أنه أيديولوجي أو فلسفي، وأنه تقريباً يصنف على أن تفكيره أيديولوجي، فقد أجابني أن نقده في حدّ ذاته هو نقد أيديولوجي. وفي حقيقة الأمر، فإن التسقيف الإسلامي والعربي للتواصل الفلسفي هو شرط السؤال المسؤول عند طه عبد الرحمن، فهو إذاً يعلنها صراحة في ما يسميه بـ «مبدأ التفضيل»، فالدين الإسلامي، ومن دون مراهنة أو مزايدة، هو مصدر القيم والمعايير التي يجب أن تنظم، وتحكم حياة الإنسان المسلم، والإنسان الذي سيصبح مسلماً. ولذلك كلّه، يرى ناصيف نصار أن الفلسفة، بالمفهوم الطاهائي، لم تعد سبيلاً مقصوداً للبحث عن الحقائق، رغم أن الحكمة تفترض البحث عنها هنا وهناك، بل أضحت بوصفها قومية هدفها الرئيسي الدفاع عن قيم القوم، والهجوم على قيم الآخر المختلف. وبالتالي، فإن مفهوم التواصل الفلسفي يصبح مفرغاً من محتواه أو مدلولاً متناقضاً، بحيث يتجه إلى تمجيد الأصيل ونقض الدخيل، في حين أن وعي المفكر العربي لن يصل إلى مداه، إلا إذا عانق الفضاء الفلسفي العالمي[٤٨].

ثمّ ينطلق ناصيف من التعليق على مقولة يختصر فيها طه عبد الرحمن مسألة العلاقة بين المنقول والأصيل حين يقول: «لتعترض على كلّ مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتّى تثبت لك بالدليل صحته، وفائدته لمجالك التداولي»[٤٩]، فيؤكّد نصار أن المقاومة المرجوة من القومية الفلسفية العربية تبتعد عن منحى التطهير، وتتخذ شكل الامتحان الأخلاقي من خلال اختيار الصحة

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٩) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٧١.

واختيار الفائدة، وهما هدفان متلازمان في منظومة التواصل الطاهائي. لذلك يستقبل نصار ذلك باستغراب وتعجب، لأن الحقيقة لم تعد ذات أهمية في ذاتها، وإنما الهدف هو المعرفة والمصلحة. يقول طه: «إن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن تكون هذه المفاهيم المدلل عليها نافعة للأمة»[٥٠]، وهكذا فنحن كما يرى نصار أمام وعي نظري غير فلسفي، لأنه ليس محكوماً بشروطه العقلية، والكلية، والواحدة، والثابتة، وإنما محكوم بشروط مسبقة تجعل التواصل والحوار، مجرداً من أهدافه الباحثة عن الحقيقة، وإنما هو وسيلة لإعادة نحت المنتوج الفلسفي واللغوي للآخر بما يقرّه الوعي القومي. وإذا سلمنا جدلاً بأن الرصيد الفلسفي للآخر وجب إخضاعه للسؤال والنقد، وهو ما يقرّه ناصيف نصار في مشروعه: **طريق الاستقلال الفلسفي**، فإن المنطق والعقل يفترضان أن يوجه النقد والسؤال أيضاً إلى المفاهيم، والقيم، والأحكام التي نراها أصيلة حتّى يكون الأمر فيه شيء من الموضوعية والعدل، فالنقد المزدوج يمكن المفكر العربي من الوصول إلى رؤية واضحة ومنسجمة وموضوعية وسليمة تجاه كلّ ما يحيط به، وما يعتقد بقربه، وما يعتقد أيضاً بعده. وبهذا النقد المزدوج، وبه وحده، ينفتح باب التواصل الفلسفي الحقيقي المؤدي إلى الاستقلال الحقيقي والإبداع الحقيقي، لكن الحقّ العربي بالاختلاف الفلسفي يستعمل عبارة الاختلاف، لأغراض تمويهية مناظراتية، لأن الأساس ليس فلسفياً، وإنما ديني. يقول نصار، متحدثاً عن طه عبد الرحمن: «فهو عندما يتحدث عن جملة القيم التي تأخذ بها الأمة، يحيل على القيم المتعالية بصورة أساسية، وعلى المصدر الإسلامي لهذه القيم»[٥١].

وإجمالاً نقول إن صاحب كتاب باب الحرية يؤكّد أن العقلانية المؤيدة أوقعت صاحبها في نفقين: **الأوّل** يرتبط بتناقض عندما يتحدث عن الكونية، فهو يرفضها عندما تكون من الآخر، ويقبل عليها متى كانت كونية إسلامية. فالمسألة ليست حكماً عقلياً ومنطقياً صارماً يستطيع أن يكون كلياً وعاماً وكونياً، وإنما هو حكم إيماني يخصّ صاحبه، ولا شكّ، فلماذا نمنح الأفضلية للإيمان كي يؤسس للكونية، ولا نمنحه للعقل أيضاً، وهل لمبدأ التفضيل مبرر فلسفي في آن يكون الإسلام هو الأصلح والأقوم، وليس ديناً سماوياً أو وضعياً آخر. وهذا يجرّنا إلى الحديث عن النفق **الثاني** الذي وقع فيه طه عبد الرحمن، من وجهة نظر نصارية، عندما نتحدث عن العلاقة بين الفلسفة والدين. فإذا كانت المعرفة هي منتج متعال، فلماذا ننعتها بالفلسفية، ولماذا الإصرار على نعت فكره بالفلسفي؟ يقول نصار: «أليس الأبسط والأجدى أن يترك الفلسفة لأصحابها، وأن ينصرف إلى تظهير فكره تحت الصفة الدينية الفرعية التي يستحقها؟ وبعبارة أخرى، أليس التمسّك بالصفة الفلسفية اعترافاً بقيمة ذاتية للفلسفة، مستقلة عن الدين؟ وبالتالي أليس من الأفضل ترك الفلسفة تنمو، في المجال التداولي العربي، بقواها الذاتية بحرية العقل الفلسفي متى تزداد إمكانيات الاستفادة منها؟»[٥٢].

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٥١) نصار، المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

وينتهي ناصيف نصار إلى أن التفلسف لا يمكن أن يتم بمعناه السليم، إلا ضمن جدلية الخصوصية والكونية، ومن يتقوقع ضمن مجال التداولي الخاص بدعوى المحافظة على الأصالة، فهو لا محالة منتهٍ إلى التخلّف والانعزال، ومن يرتكز على مبررات عقائدية دينية لأجل رفضه، فهو بلا ريب لا يريد الفلسفة، وإنما شيئاً آخر. ليت الأمر يتوقف عند هذا الحدّ، لأن انتشار هذا النوع من الوعي النظري القومني الذي ينظر إلى الحقيقة من زاويته المغلقة لدى القارئ العربي، قد يؤدي إلى نوع من التعصب الفكري الذي يؤدي إلى نبذ التواصل والانفتاح، وينتهي إلى نوع من فلسفة للرفض، وبذلك فإن من المرتكزات التي يقوم عليها التفكير الفلسفي هي نبذ ونقد التعصب.

٢ ـ نقد التعصب

تشكّل المقالات التي ينشرها ناصيف نصار في المجلات والجرائد، وجهاً من أوجه حضوره الفلسفي والثقافي. وما نشره في مجلة «المنبر» الباريسية في شتاء عام ١٩٨٨ تحت عنوان «مقالات في نقد التعصب»(*) كدليل على هذا التوجه الذي يجمع بين الإحكام النظري والوضوح اللازم لتقريب الفلسفة من الفهم، وليس تناول التعصب من زاوية نقدية، يبدو أمراً مستغرباً بالنسبة إلى مشروع نصار العقلاني، والتحريري، والإنساني، والكوني، فالسمة النقدية غالبة على كلّ كتاباته. ولا شكّ أن بناء فلسفة للتواصل تمر حتماً بنقد ثقافة الإقصاء، ونقض كلّ الفلسفات وأشكال الوعي التي تنتهي إلى التعصب بكلّ تجلياته.

أ ـ التعصب المفرط للتعصب المعتدل لدى جمال الدين الأفغاني

يؤكّد ناصيف نصار أن التعصب أضحى ظاهرة مشتدة داخل الفضاء الاجتماعي، والسياسي، والثقافي العالمي، ثمّ يشير إلى أنه في الوطن العربي تعاظم التعصّب أيضاً بشكل لافت من خلال الحركة الإسلامية الأصولية. وعليه، فإن التعصب أضحى مرادفاً للحركة الإسلامية الأصولية، رغم أن الأمر يتجاوز ذلك إلى جميع الحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ويؤكّد ناصيف نصار ضرورة تفادي كلّ أنواع التعصب، لأن تقدّم البشرية، ليس فقط غير محتاج إلى التعصب، بل هو محتاج إلى تجاوز التعصب، مهما كان موضوعه وشكله. وفي إطار المنهج النقدي الذي يعتمده لتبيان أفكاره، حيثُ إنَّه يصل إلى المفهوم انطلاقاً من إعلان تهافت الماصدقات المختلفة لأفكار الفلاسفة والمفكرين، فإن ناصيف نصار، وبغاية الوصول إلى ماهية التعصب وموقفة منه، يعرّج على نقض أهم التصورات التي راجت داخل المنظومة الفكرية الإصلاحية الإسلامية من خلال أنموذج التعصب عند «جمال الدين الأفغاني «الذي أراد أن يسمو بالتعصب خارج حدود النقد من خلال إعطائه مفهوماً يبتعد عن التقوقع والجمود والتخلّف نحو مدلول أكثر قبولاً ورحابة يتعلق بقيمته في ربط المجموعة، والذود على حقوقها وقيمتها، فهو

(*) هذه المقالات نُشِرَت في: مجموعة مؤلّفين، من أديب إسحق والأفغاني.. إلى ناصيف نصار: أضواء على التعصب (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣).

بالنسبة إلى الأفغاني «قيام بالعصبية، والعصبية من العصبة، والعصبة تكون من أفراد قوم تربط في ما بينهم رابطة قوية... وهي رابطة النسب. ولكن لما كان الأفغاني يريد الدفاع عن التعصب الديني في الدرجة الأولى، فقد وسع تعريفه للتعصب، وجعله شاملاً لكلّ أنواع الترابط بين الأفراد من وجهة التلاحم والحماية»[٥٣]. وعلى هذا الأساس، تصبح أي محاولة للادعاء على العصب هي محاولة مفرغة من محتواها في ظلّ المهمة النبيلة التي يضعها المتعصبون أمامهم، وهو في الحقيقة، في ما يرى نصار، طريقة ذكية ليكون التعصب شيئاً ذا قيمة، بل أمراً ضرورياً لكلّ جماعة أو أمة تنتهجه للاتحاد أولاً، وللدفاع ثانياً.

وهكذا يرتكز الأفغاني على هذا المدلول اللغوي والاصطلاحي للتعصب لأجل غاية واضحة، هي الدفاع عن التعصب الديني، والتشديد على أن مقارنته بنظيره الجنسي هو أقدس، وأعم، وأكثر فائدة، ليصل الاستنتاج العقلي للأفغاني إلى تأكيد هذا الأخير: «لا نخال عاقلاً يرتاب في صحة ما قدرناه، فما لأولئك القوم يهذون بما لا يدرون أي أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل، ويعبّرون عنه لمحبة الوطن، وأي قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني المعتدل، وحسبانه نقيصه يجب الترفع عنها؟»[٥٤]. غير أن الأفغاني، وفي محاولة للدفاع عن التعصب بلا تعصب، يتحدث عن التعصب البعيد عن الاستعلاء والكراهية والظلم، ويطرحه كفضيلة اجتماعية، والعيب كلّ العيب هو إذا دخل دائرة الإفراط. لذلك فإنه مطلوب محمود في ذاته، ولكن كلّما تجاوز حدود الاعتدال كان مذموماً. لذلك، فإن الأفغاني يضع التعصب المعتدل شبيهاً للوسط الذهبي، فهو وسط بين المحمود والمذموم.

وهنا يؤكّد ناصيف نصار أن هذه المقارنة غير مؤسسة لعدة اعتبارات أهمها: الوسط الذهبي يقتضي الحديث عن ثلاثة أطراف متمايزة بعناصرها ومياسمها الخاصة، فإذا قلنا إن الشجاعة هي وسط بين الجبن والتهور، فهذا يعني أن العناصر المكونة للشجاعة في حقيقتها مختلفة عن العناصر المقومة للتهور والجبن. فالعلاقة ليست تدرجاً كمياً بسيطاً، بل هذا انتقال كيفي معقّد، فليست الشجاعة هي قليل من الجبن، ولا هي قليل من التهور، ثمّ إن الأفغاني لم يحدد مقولات خاصة بكلّ طرف سوى حديثه عن التفريط والإفراط. لذلك جاء التعصب المفرط ضمن دائرة وماهية التعصب، فالتعصب تعصب، سواء كان معتدلاً أو ضعيفاً أو مفرطاً. وعلى هذا الأساس، فإن محاولة الأفغاني، كما نفهم من موقف ناصيف نصار، هي محاولة للتأسيس للتعصب الديني، مبطنة بمقابلته بباقي أنواع التعصب الأخرى، كالتعصب الجنسي، وأيضاً في اعتباره فضيلة أخلاقية متى كان معتدلاً. ولكن الشيء الذي يغيب عن الأفغاني هو أن التعصب المعتدل يظهر كفضيلة بسبب تغلب الجانب الدفاعي على الجانب العدواني. لكن الحقيقة أن التعصب الدفاعي ينهض في مواجهة تعصب

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

هجومي، وكلاهما من طينة واحدة: «التعصب الدفاعي هو تعصب هجومي منكمش أو مكبوت، والتعصب الهجومي هو تعصب دفاعي منطلق أو مسيطر، تلك هي جدلية التعصب بين الجماعات، أشكالها ودرجاتها كثيرة، ولكنها تنكمش تماماً في أوج السيطرة لتعصب على آخر»[٥٥]، وكأني بنصار ينتهي إلى أن أي محاولة لتغليف التعصب بالفضيلة هي محاولة يائسة، لأن الفضيلة ثابتة في مداها وقيمتها، بينما التعصب تتقاذفه عدة تيارات بين الاعتدال والإفراط والتفريط، تجعلنا نصل إلى فكرة مفادها أن أكبر مجال للتعصب هو ذلك الفكر الذي يتجه إلى تبرير التعصب والدفاع عنه، مهما كان وضعه، لأن التعصب في حقيقته العميقة هو تحويل الانتماء إلى جماعة معينة والاعتزاز بها إلى الاستعلاء أو انغلاق مصحوب بكراهية الآخرين أو احتقار لهم.

ب ـ التعصب بين الفردي والجماعي

وفي إطار ممارسة الفعل الفلسفي عند ناصيف نصار القائم على الفهم، والتحليل، والنقد، يتحدث عن نوعين من التعصب، هما الفردي والجماعي، ويؤكّد أيما مرة الطبيعة القاسية والمعقّدة للتعصب الجماعي، كما يؤكّد أيضاً أن التعصب قد يكون بسبب رأي، وعادة ما يكون فردياً، وقد يكون بسبب اعتقاد، وعادة ما يكون جماعياً. فهناك الاعتقاد العرقي، والقبلي، والعشائري، والقومي، والديني، وغيره، وهناك الرأي الأخلاقي والسياسي والميتافيزيقي وغيره. ولعل أهم ما يشير في مسألة التعصب القائم على الاعتقاد، والمؤدي إلى التعصب الجماعي، هو ارتكازه على وجود ومصلحة الجماعة بعيداً عن أي فكرة، والدليل على ذلك أن كثيراً من المتعصبين في آرائهم ليسوا متعصبين، إلا انعكاساً لحالة التعصب السائدة في المجتمع الذي ينتمون إليه[٥٦].

ويستأنس ناصيف نصار بتلك الخطبة، كما سماها التي ألقاها أديب إسحاق بعنوان: «التعصب والتساهل»، في منتصف السبعينيّات من القرن الماضي، عندما كان تفكيره النقدي منصباً ومتجهاً إلى التعصب الفردي، لأن تغيير الوضع يفترض دائماً تغيير الآراء ووجهات النظر الفردية، ولأن الهدف هو تحرير الفكر مما يعيقه عن التقدّم في مسالك الخير والجمال، والحقّ. ولكن لما كان الرأي يظهر على مستوى الفرد، وعلى مستوى الجماعة، فإن نقد التعصب من الزاوية الليبرالية التي يقصدها أديب إسحاق، يصيب التعصب الفردي، والتعصب الجماعي، وهذا يعني أن التعصب الجماعي هو أقسى وأعقد، لأنه يقوم على مصلحة الجماعة، وعلى الرأي الموحّد للجماعة الذي يتحول إلى عقيدة مقدسة لا يمكن مناقشتها، حيث تتجه إلى العنف، وإلى الغلو، وإلى الإغراق في استنكار ما يكون على ضدّ ذلك الرأي، حتّى يحمله الغلوّ إلى اقتياد الناس لرأيه بالقوة. يقول نصار: «فالغلوّ في اعتقاد الفرد الصحة في رأيه يؤدي به إلى الانغلاق، وإلى محاولة فرض رأيه على الآخرين بشتى الطرق والوسائل، وبالقوة عند الحاجة، ويحمله على منعهم من إبداء آرائهم أو من الانتصار لها

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.

بشتى الطرق والوسائل، والغلو في اعتقاد الصحة في الرأي له قوة دفع تجاه الآخر توازي قوة دفع الغلو في الانتماء إلى الجماعة والاعتزاز بها، إلا أن دينامية التعصب الجماعي أعقد وأقسى»[٥٧].

ويمكن أن نوجز معايب الفرد المتعصب التي تنسحب أيضاً على الجماعة المتعصبة، فهو لا يحبّ المناقشة، لأن رأيه هو عقيدة، كما أنه يرفض الشكّ والنقد. ثمّ هو يميل إلى مجموعة قليلة من الآراء، وإلى فرض الرأي فرضاً، ودحض كلّ مخالف، لأنه لا يمايز بين الاعتناق والاقتناع، فهو يجعل من الاعتناق وسيلة للإقناع[٥٨].

لا يعني حديث ناصيف نصار عن مقاومة التعصب، الوقوع في ضده المحمود، ذلك أن ما يقابل الفرد المتعصب هو إما فرد مقنع منفتح، وإما فرد زئبقي. وأما الإقناع المنفتح، فمفهوم مرتبط بعملية تبني الآراء والتعامل معها في الحياة الاجتماعية، ويفترض البحث عن الحقيقة، ويتأسس على مقولة النسبية في الآراء، الأمر الذي يعني الحرية في الاعتقاد والليونة في مسايرة المجتمع، في حين أن الزئبقية تعني الموقف المتقلب الذي يتخذه الفرد من الآراء، فالزئبقي لا يحتكم للقناعة الذاتية، بل إنه لا يتمسك بأي رأي. ومن ملامح هذه الشخصية التلوّن، الأمر الذي يعني قابلية تعديل الرأي بحسب مقتضيات الظروف، فهو له القدرة على تقبل أي رأي، على عكس المتعصب، وهذا لا يرادف الليونة أو المرونة، وإنما يبني الثبات على إقناع داخلي برأي معين، ويقضي بالتعاطي مع الآراء من الخارج[٥٩].

إن للزئبقية دوراً سلبياً على الفكر، فهي لا تقل خطورة عن التعصب، وعليه فإن أي محاولة لبناء فرد متحرر فكرياً وغير متعصب، هي محاولة يجب أن تكون مدروسة، الغاية منها بناء شخصية قوية ونقدية ومتقدمة ومقنعة ومقتنعة، غايتها الوصول إلى الحقيقة عن طريق البرهان العقلي والحرّ.

٣ ـ الأمة كتصوّر قومي

من المؤكّد أن إدراج أي عنصر في البحث يرتكز على مبررات ودلالات تنسجم مع النسق العام الذي يقدمه الباحث، وذلك من باب وظيفية المعلومة، فإن الحديث عن الأمة هو حديث عن القومية. وهنا أجد نفسي مضطراً للتغلغل بين عبارات وكلمات ناصيف نصار حتّى أستشف موقفه الرافض طبعاً لكلّ أشكال القومية، ومدلول الأمة هو من المدلولات الأخطر في رأيي، إن اعتبرنا أن القومية فكرة يجب مقاومتها ومحاربتها ورفضها، ذلك أن كلام ناصيف نصار عن الأمة في كتابيه: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، وكذا **تصورات الأمة المعاصرة**، لم يكن جريئاً بالشكل الكافي الذي يغنيني عن رحلة تأويلية محفوفة بالصعاب لمحاولة دحض مدلولات الأمة التي تنتهي برغم تنميقاتها وتلويناتها إلى فكر تعصبي براغماتي عاطفي، الحقيقة فيه وسيلة، وليست غاية.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

وعلى هذا الأساس، فإن الأمة، كمفهوم روحي، وتطبيقات مادية، تصبح فكرة نظرية، ووجود تاريخي غير بريء، ما دام ينزع نحو التفاصل الأيديولوجي القاصد إلى المصلحة من جهة، كما يقع في فخّ التاريخية التي تسلب منه مبدئياً مطلقية الصمود، وتفتح المجال نحو تصورات جديدة من جهة أخرى. وعليه، فإن الوصول إلى رؤية واضحة ومنسجمة ومختزلة لما جاء في مؤلّفات ناصيف نصار المتجهة صوب مدلول الأمة، يمكن مناقشتها وتحليلها من خلال تاريخية المفهوم، ومن خلال ذرائعية التصنيف.

أ ـ تاريخية مفهوم الأمة

في البداية، يجب الإشارة إلى أن مفهوم الأمة ليس لصيقاً فقط بالعرب والمسلمين، ولكن عندما يطرح ناصيف هذا المدلول من زوايا مختلفة، فهو لخدمة هذا المصطلح داخل المجال التداولي العربي والإسلامي. لذلك ينطلق صاحب **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** من ضرورة إجراء عملية مسح تاريخي، الغاية منه نقد مفهوم اللاتاريخية التي التصقت بالأمة، رغم التصنيفات المختلفة، والتشديد على التاريخية الملازمة لكلّ أنماط التفكير حتّى التفكير الديني.

يحاول نصار، في بادئ الأمر، لتحقيق هدفه، وهو الوصول إلى مدلول للأمة، الولوج إلى أهم نصّ على الإطلاق طبع العصور الوسطى، وهو القرآن، موضحاً أن الأمة بمدلولاتها الأخلاقية والروحية والاجتماعية والسياسية، أرسى دعائمها الخطاب القرآني، ولكن ليس تصريحاً ولا تلميحاً، وإنما تلفيقاً وتأويلاً ما دام القرآن لم يشتمل على أي معنى دقيق لأمة، لأن ما استنتج من تصورات لا يعدو أن يكون تأويلاً لا يرتقي إلى مستوى المطلق. وعليه، فإن باب الاجتهاد مكفول أمام المختصين، وأن الوعي الاجتماعي النظري يفيد كثيراً من استذكار تحليلي للمرحلة القرآنية في تاريخ فكرة الأمة[٦٠]. لقد جاءت لفظة «الأمة» بمعان مختلفة، فهي الوقت والحين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾[٦١]، وقد جاءت أيضاً بمعنى الإمام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِّلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٦٢]، وقد عنى بها أيضاً الطريقة المتبعة، كما في الآية: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[٦٣]، وقد أوّلت أيضاً على أنها جماعة من الناس على الإطلاق في قوله: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾[٦٤]، ثمّ جاءت كلمة «الأمة» بمعنى الجماعة المتفقة على دين واحد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[٦٥].

---

(٦٠) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ١٥.

(٦١) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية ٨.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٢٣.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨، و«سورة النحل،» الآية ٩٣.

إن المتبع لكلّ هذه المفاهيم، مرتكزاً على الأهمية والاستعمال، يجعل المدلول من الناحية التاريخية والواقعية ينسحب أكثر ما ينسحب على الجماعة المجتمعة على دين واحد. وهنا يطرح ناصيف نصار العديد من علامات الاستفهام، بدءاً بمسألة التشديد على الروابط الدينية في فهم الأمة وربطها بالإسلام، حيث يؤكّد نصار أن المفسرين شعروا بشيء من الحرَج أمام آيات من مثل قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾[٦٦]، حيث يؤكّد أن مصدر الحرَج هو أنه إذا كان معنى الأمة الجماعة من الأجناس، أي جماعة من الناس، صعب تبيان من هم الرسل في جميع الأمم، وإذا كان محمّد (ﷺ) مرسلاً إلى أمة واحدة، فكيف تتحدد هذه الأمة؟ وكيف التوفيق عند ذاك بين خصوصية الرسالة وشموليتها الإنسانية؟[٦٧].

ويخلص ناصيف نصار إلى أن نعت التصوّر القرآني للأمة، بحسب تأويل المفسرين، يصل إلى معنى الوحدة في الاتجاه ،أي في العقيدة والطريقة، من دون أن يغيب معنى الوحدة في المصدر. يقول نصار: «فالرسالة الجديدة تقتضي تكوين جماعة جديدة، تكون الوحدة فيها قائمة على الإيمان بالعقيدة الجديدة، وعلى ممارسة أحكامها ونظام قيمها. وهذه الجماعة الجديدة لا تكون جديدة إلا بمقدار ما تتجاوز طبيعة العلاقة القبلية السائدة بين العرب»[٦٨]. ومعنى ذلك أن هذا التصوّر للأمة ينتهي بنا إلى هدف محدد سلفاً، وهو هدف قومي، أيديولوجي ما دامت الصور الأخرى للأمة قد غابت عن التصوّر القرآني للأمة، وعن أذهان المفسرين، مثل الأمم التي تقوم على روابط غير الدين وغير النسب.

لم تتوقف تاريخية المفهوم عند حدود النصّ، وإنما تعدّت ذلك إلى المدلول في التراث العربي، ولكن بتنميقات مختلفة. فالأمة، بالمفهوم الديني، لم تعُد موجودة في البناء النظري عند الفارابي، مثلاً. يقول نصار: «فلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية لا تميز تمييزاً دقيقاً بين الأمة، والملة، والفلسفة، وحسب، ولكنها تحدّد العلاقات الجوهرية بينها»[٦٩].

وهكذا، فإن مفهوم «الأمـة» عند الفارابي هو مفهوم اجتماعي محوري يتمتع بمكانة عالية، ويشكل مستويات أهم من المدينة. إن محاولة الفارابي هي بلورة لتصوّر اجتماعي سياسي بطريقة متفردة عما ذي قبل. وهناك شخصية أخرى تطرح مدلول الأمة طرحاً خارج الإطار الديني، وهي «المسعودي،» إذ إنه لم يعتمد في آرائه النظرة الدينية الضيقة، ولا النظرة القومية المذهبية، ففي عرضه الشامل للتاريخ العالمي ارتأى الحديث عن عوالم مختلفة وحقب تاريخية مختلفة، وبالتالي فلسفة للتاريخ مختلفة، غير أن تخليص مدلول الأمة من طابعه الديني الصرف كان من اهتمامات «المسعودي» كما يصرّ ناصيف نصار: «إن المسعودي لم يستعمل كلمة «أمة» بالمعنى الديني، ولم

---

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٤٧.

(٦٧) نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ص ٢١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

يستعمل عبارة «الأمة الإسلامية»، فالمسلمون هم أهل ملة، وليسوا وحدهم أهل ملة»[70]. وهذا معناه أن المسعودي خطا خطوة كبيرة في تفسير التاريخ بعيداً بعض الشيء عن التفسير الدبني، والنظرة اللاهوتية المتزمتة، وكان منفتحاً على الواقع التاريخي في نفسه، وعلى الكيانات الاجتماعية والسياسية.

أما التعريج النصاري على البغدادي والماوردي، فينتمي إلى جدلية السياسة والدين، على اعتبار ربط الأمة بين وحدة العقيدة ووحدة الدين، فيما لم يستطع الخطّ الفكري «للشهرستاني» الخروج عن مفهوم «الأمة» على أساس ديني. بحيثُ ينطلق من القرآن، ويتحرك ضمن مقولاته ومعانيه.

أما الطرح «الخلدوني»، فيبدو أنه مختلف تماماً عندما تؤدي مقولة النسب دوراً كبيراً في نظريات ابن خلدون الخاصة بالأمة، مبتعدة عن التفسير الاجتماعي والديني نحو الوجهة البيولوجية. فلا غرابة آنذاك أن يلتبس مفهوم «الأمة» بالقبيلة وبالعرق. غير أن ناصيف نصار يؤكّد أن ابن خلدون أدرك مفهوم «الأمة» المرتبط بالوطن وبالوطنية[71].

وعلى الجملة، يبدو أن تاريخ تطور المفهوم لم يحرره من أيديولوجيته، سواء أكانت اجتماعية، أم دينية، أم سياسية، في الوقت الذي يطرح فيه نصار الأنموذج الذي يقوم على الانفصال عن كلّ ما هو أيديولوجي، والتأسيس لكلّ ما هو إنساني، وفلسفي، وعقلي.

ب ـ ذرائعية التصنيف

لقد ركز ناصيف نصار بمنهج تحليلي، على محاولة فهم وتأسيس وقراءة نظرية لتمثلات الأمة عبر التاريخ من خلال تقديم نماذج عن المقوّمات المادية والروحية التي تؤسسها، وحتّى عندما قدم د. إسماعيل زروخي مقالاً حول تصورات الأمة عند ناصيف نصار، لم يرتق بهذه القراءة إلى محاولة فهم الفهم، وإنما اقتصرت على تحليل التحليل، والتركيز على مختلف التصنيفات التي عرضها ناصيف. لذا فإنني آثرت أن أحيد عن هذه التقنية التحليلية، وأحاول أن أوظف مدلولات الأمة ضمن النسق العام لإشكالية البحث، بحيث يعتبر مفهوم «الأمة» هو شكل من أشكال التعصب الفكري والحضاري، وصورة من صور القومنة والتفوقع وخلق الحواجز الوهمية أمام أشكال التواصل البشري الذي يعبر فيه الإنسان عن إنسانيته وكونيته، وربما الحديث عن الأمة الإنسانية.

لقد اختلفت التصانيف، بل اختلفت الأمم، وتخالفت، وتفرقت، وتنازعت، حتّى على مستوى التفكير، حيث أضحى الحوار عنيفاً. يقول نصار: «التاريخ مليء بشتى أنواع التعارض، حتّى إنَّه ليمكن القول إن تنامي الجدل الرصين بين تياراته سمة من سماته العامة، ومن يكتفي بقراءة سطحية له يخرج من دون شكّ بانطباع عام مفاده أن المفكرين العرب الذين كتبوا في موضوع الأمة قلّما

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ١٢٤.

يتناقشون باحترام متبادل وبموضوعية كافية ومنهجية عقلانية محددة، فالواحد منهم يجهل أو يتجاهل الآخرين»[٧٢].

وبالرجوع إلى معيار تصنيف «الأمة» داخل الفكر العربي الحديث والمعاصر، فإن مفاهيم «الأمة» تتوزع على مجموعات أربع كبرى: المجموعة **الأولى** هي مجموعة التصورات الدينية التي تقوم على الرابط الديني الذي قد يكون تصوراً دينياً توفيقياً، أو سياسياً، أو لاسياسياً. أما المجموعة **الثانية**، فهي التصورات اللغوية التي قد تكون بسيطة أو عنصرية أو تاريخية، أو ميتافيزيقية، أو سياسية. ثمّ تأتي المجموعة **الثالثة** أو الإقليمية التي تعتمد الأساس الإقليمي الجغرافي في الارتقاء بالشعور الروحي والقومي، وهي قد تكون تصوّراً إقليمياً وطنياً، أو سياسياً، أو متحدياً، أو تكاملياً. وأخيراً هناك المجموعة **الرابعة**، وهي التصورات السياسية التي تتخذ من الدولة أساساً لها، وتتوزع على تصوّر سياسي بسيط، ومتطور، ودستوري[*].

والحقيقة أن هذا التشعّب، والاختلاف، والخلاف هو ما يهمنا في تصنيفات ناصيف نصار، ذلك أن المفكر العربي لم يأخذ على عاتقه مهمة نقدية لواقع مدلول الأمة داخل المجال التداولي العربي، وإنما كان دائماً يتموقع تموقعا أيديولوجيا تغيب فيه الحقيقة والمصلحة العامة للإنسان، ويحلّ محلّها الصراع، والعنف، والتعصب. وفي هذا الصدد يؤكّد ناصيف نصار أن الفكر العربي أمام تصورات أيديولوجية محكومة بصراع اجتماعي مخصوص، ومشوبة أيضاً بنوع خاص من الجدال والنقاش، سواء أكان صاخباً أم صامتاً[٧٣]، وهو ما جعل سمير أبو حمدان في مقاله «تصورات الأمة لناصيف نصار» يؤكّد أن فكرة الأمة في الدساتير العربية هي فكرة معقّدة، ومن ثمّ تبنى حولها أنساقاً ترتكز عليها سياسات، وفي ظلها تتعالى الأحلام والآمال. وبذلك لا يستطيع مفهوم «الأمة» أن يتجاوز الصراع بين القوى الاجتماعية والسياسية، على امتلاك سلطة الدولة واستعمالها وفق مصالحها وتطلعاتها[٧٤].

وعلى الجملة، نقول إن التفكير القومي كمنهج أو ممارسة، أو كغاية، يصب كلّه في نمط من الوعي الزائف الذي يفتت الوعي الإنساني، ويجعل قيمة الإنسان تتدحرج، ليصبح وسيلة لتحقق مصالح ومآرب، ولا أدل على ذلك إلا ما يحدث داخل بلدان «الربيع العربي» بين يساري، ويمني، وإسلامي، وسلفي، وإخواني، في كلّ ذلك تتأجج أنواع الصراع، ونصنع بأيدينا إنساناً مدمراً، لأنه كان نتاج التدمير عوض التفكير.

---

(٧٢) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط ٢ مصحّحة (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٥٤١.

(*) للوقوف على هذه التصنيفات ومن يمثلها، انظر: المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٧٤) سمير أبو حمدان، «تصورات الأمة لناصيف نصار،» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي - بيروت)، العدد ٤١ (١٩٨٦)، ص ١١٩.

٤ ـ التنوير العربي وتحديات الانفتاح

لم تكن دعوة ناصيف نصار إلى الاستقلال الفلسفي تحتوي على أي نوع من أنواع القطيعة، بالمعنى السلبي، مع التراث أو مع الحداثة، ذلك أنه يرفع شعار النقد، والإبداع، لأجل التأسيس لما هو مقنع ومفيد ومقبول، فهو يؤكّد مدلول الإبداع الذي من دونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، ويلتقط من «زرادشت نيتشه» قوله، ونداءه: إلى رفاق مبدعين يحفرون سنناً جديدة، ويجعل منه مفتتح كتابه: **الفلسفة في معركة الأيديولوجية**، وهو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكّد في رسالته «معنى الحداثة في الفلسفة». إنه لا يتحدث، كما هو سائد في الفكر العربي المعاصر، عن إحياء، أو تجديد، أو توفيق، أو إصلاح، إنّما عن الإبداع الفلسفي، فالحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي، والإبداع نقيض التقليد، والاتّباع نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام[٧٥].

وعلى هذا الأساس، فإن الفلسفة من حيث هي طريقة في التفكير هي الباعث والحافظ لهذا الهدف الإبداعي، وإذا أردنا أن نتحدث عن التنوير، فلن يكون إلا بالفلسفة، وليس بالأيديولوجيا، بالحقيقة وليس بالمصلحة، بالإبداع وليس بالاتّباع، بالانفتاح وليس بالانغلاق، بالكونية المبصرة وليس بالقومية العمياء. لذلك، فإن المشروع الفلسفي لدى ناصيف نصار تتجاذبه مجموعة أسئلة: سؤال النهضة، وسؤال الإبداع، وسؤال الاستقلال، وسؤال العقلانية، وسؤال النقد، وسؤال الكونية، وسؤال الحرية، فيأخذ على عاتقه مهمة التأسيس لتنوير جديد لنهضة عربية جديدة أو ثانية[*] تتجاوز إشكاليات الأصالة والمعاصرة بشكلها التوفيقي أو التلفيقي أو غيرها. ونتحدث عن الحداثة بمفهومها الكوني الذي يكون للعرب نصيب فيها، انطلاقاً من مقولة الإنسان الكوني العقلاني، المنفتح المتواصل، والمحاور. لكلّ ذلك، نحسب أن البناء النظري الفلسفي الذي يقدمه ناصيف نصار، يرتكز على قاعدتين: قاعدة النهضة والتنوير، وقاعدة الانفتاح والكونية.

أ ـ ناصيف نصار وسؤال النهضة

ما زالت رهانات وأسئلة النهضة، التي طرحت على المجتمعات العربية في نهاية القرن الثامن عشر، جاثمة أمامها، تشكّل عبئاً عليها، وتتحداها، لا لشيء سوى لأن هذه الأسئلة لم تلق الجواب الكافي الذي تحتاجه، فظلت قضايا رئيسية تتعلّق بمراحل النهضة، والتنوير، والإصلاح، والحداثة، والعلمانية، والديمقراطية، ومفاهيم الدولة الحديثة، تقلق النخب العربية، وتؤثر سلباً في تطور المجتمعات العربية، وتثير الصراعات السياسية والفكرية والأيديولوجية داخلها. ويبدو أن المجتمع العربي يعيش مخاضاً شبيهاً بالمخاض الأوروبي الذي أنتج نهضة وتنويراً مع اختلاف في الوضعية

---

(٧٥) عطية [وآخرون]، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**، ص ٢٣.

(*) يؤكّد نصار أن مصطلح «النهضة العربية الثانية»، راوده منذ رسالته في الدكتوراه، ولكنه لم يذكر هذا المصطلح إلّا في كتابه **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**.

الحضارية بين المجتمعين، ولأن الفلسفة هي مفتاح التنوير والنهوض، فإن ناصيف نصار يقترح علينا مفهوماً جديداً، هو مفهوم «النهضة العربية الثانية» الذي نظنه مفهوماً جدلياً يتضمن الاعتراف بجهود النهضويين الأوائل، ويتضمن أيضاً عدم الرضا بالنتائج التي أفرزتها النهضة العربية الأولى. وعلى هذا الأساس، فإن الوقوف على مفهوم «النهضة العربية الثانية» لدى ناصيف نصار، مرّ حتماً عبر تحليل ميزات ومياسم النهضة الأولى.

(١) **النهضة العربية الأولى**: إن الحديث عن النهضة العربية الأولى، هو حديث عن النهضة العربية لتميزها من إسهامات ناصيف نصار من خلال حديثه عن النهضة العربية الثانية. لذلك فالتاريخ يطلعنا على محاولة لتأسيس نهضة تنويرية عربية وحيدة، يقول عنها أحمد برقاوي: «نشوء حركة تنويرية وبعث الآداب العربية، واتساع المزاج المعادي للإقطاع، وبداية نمو الوعي القومي، والدعوة إلى الاستقلال السياسي، ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي، والتأثير القوي للثقافة الغربية في الثقافة العربية»[٧٦]، تلكم هي أهم المياسم التي طبعت مفهوم النهضة العربية، والتي لم تكن بارئة، وإنما جاءت نتائج مقدمات معينة، فيا ترى ما هي أهم هذه المقدمات، وما هي أهم المميّزات التي طبعت النهضة العربية؟

(أ) **العوامل التي ساهمت في نشوء النهضة**: أسهمت عدة عوامل في نشوء النهضة العربية سياسياً وفكرياً، وفي اتساع دعوات الإصلاح والتنوير، وأهمها:

- تأسيس المدارس الأجنبية وانتشارها في بلاد الشام، وتبنيها مناهج التعليم الحديثة. وعلى الرغم أن هذه المدارس كانت لها غايات تبشيرية، إلا أنها كانت في الوقت ذاته لها دور مهم في تخريج الإطارات والكوادر التي تحتاج إليها البرجوازية التجارية الأوروبية في تعاملها مع الشرق، كما أنّ هذه المدارس قدمت وعياً جديداً لهذه الفئة، ما أتاح لها إدراك التطور الأوروبي والنهضة الأوروبية، وطريقة تفكيرها، وأساليب عملها. كما كان لمصر نصيب من هذه المدارس كان الفضل فيها لرفاعة الطهطاوي، وهو واحد من رموز النهضة العربية.

- انتشار المطابع في البلدان العربية، خاصة بعد حملة نابليون بونابرت على مصر، حيث أدخل أول مطبعة، ثمّ أسس محمّد علي مطبعة بولاق سنة ١٨٢٧. ولا شكّ في أن للمطبعة دوراً أساسياً في نشر العلوم والمعرفة وتشكيل الوعي، خاصة عندما أخذت طابعاً شعبياً، وخرجت عن إطار استئثار النخبة بها.

- بداية ظهور الصحافة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، وقد كانت صحيفة مجموع فوائد الأولى في بيروت، ثمّ انتشرت الصحف في بلاد الشام ومصر، حيث فتحت أعين العرب على تخلفهم من جهة، وتقدّم الآخرين من جهة أخرى، وزادت الحوار والتواصل السياسي والاجتماعي إلى مداه، وحركت المجتمع ونشاطاته ووعيه.

---

(٧٦) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٩)، ص ٢٢.

ـ الاهتمام باللغة العربية ومطالبة السلطات العثمانية باستخدامها في المحاكم، وتعليمها في المدارس الرسمية، وتحويلها إلى لغة مرنة تتعاطى مع التطور والعلم[٧٧].

ـ ظهور الجمعيات ذات الطابع المدني والسياسي في نهاية القرن التاسع عشر، حين أضحت تؤدي أدوار سياسية وثقافية، بدءاً بواقع الفرد العربي ومشاكله، ووصولاً إلى الارتقاء به كمواطن سياسي يرفع شعار الحرية والديمقراطية والمساواة ضمن إطار الدولة الحديثة.

ـ تزايد عدد أفراد البعثات والطلاب الموفدين إلى أوروبا، بهدف التعلم بعض الصناعات، وكذا فنون الزراعة والتنظيم، من دون أن ننسى مجالات علمية نظرية، كالأدب والفلسفة التي ساهمت في التعرّف إلى أفكار مثل العقلانية، والحداثة، والديمقراطية، والحرية... وغيرها.

ـ التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي طبعت النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مكّنت من تشكيل نواة برجوازية، معظمها من المسيحيين العرب. وقد نشّطت هذه اهتمام المجتمع بالنهضة الأوروبية ومكوناتها وتقاليدها وقيمها، كما أسست لتطلعات سياسية واجتماعية وقيمية وتنويرية وحداثية وديمقراطية[٧٨].

كلّ هذه العوامل وغيرها اجتمعت وأعطت الانطباع بإمكانات ميلاد نهضة عربية ترفع شعار التنوير وتنتهج النقد والإصلاح.

(ب) **التنوير والإصلاح**: إن منطلقات عملية التنوير والنهضة وأسسها من حيث المبدأ، هي الاعتراف بأهمية العقل والعلم في تطور المجتمع، ونشر التعليم، ورفض العادات القديمة البالية. ومحاربة الاستبداد والتخلّف والخرافات، وقبول مبدأ نقد التراث، واستيعاب المفاهيم المعاصرة، والوطن والوطنية، والأمة والدولة الحديثة، والدعوة إلى حرية التفكير والاعتقاد والمساواة بين المواطنين من مختلف القوميات والأديان، والاعتراف بحقوق المرأة وفصل السلطات[٧٩].

لكن فهم التنوير في الحقيقة لا يخضع إلى معيار واحد لدى التيارات النهضوية العربية الإصلاحية، والليبرالية، والعقلانية. وفي هذا الصدد، يؤكّد عبد الإله بلقزيز هذا التباين: «عن التنوير عند الليبراليين تحرير الوعي من سلطة أفكار القرون الوسطى منظوراً إلى الفكر العربي الإسلامي الوسيط بوصفه جزءاً من منظومتها، بما يعنيه ذلك من حاجة إلى تعميم قيم العقلانية، والعلم، والنظرة الوضعية والمادية إلى العالم في نسيج الثقافة العربية، وعنى عند الإصلاحيين الإسلاميين تحرير الوعي من التقليد، والخرافة، والبدع، والعودة به إلى أصول نصّية أو عقلية، والانفتاح على معطيات المعرفة الحديثة كونياً بما لا يجافي فهم الإسلام وتعاليمه. أما التنوير في خطاب العقلانية

---

(٧٧) حسين العودات، **النهضة والحداثة: بين الارتباك والإخفاق** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١)، ص ٤٤ ـ ٤٦.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

النقدية، فمعركة معرفية من أجل التحرر من اليقينيات والمنطلقات»[٨٠]. ورغم هذه الاختلافات في المنطلقات، وفي المشاريع، فإن النهضويين، على تباين تياراتهم الثقافية والسياسية، وقد تأثروا بأفكار النهضة الأوروبية والتنوير الأوروبي، وخاصة أن معظمهم زاروا أوروبا وتعرّفوا إلى جوانب نهضتها، وفكرتها، وثقافتها، ورؤيتها للكون، والمجتمع، والدولة، والفرد، ودوره. وكانت هذه الأفكار الأوروبية هي في الواقع مرجعيتهم، والمحرّض على نشاطاتهم، مع التأكيد أن هدفهم الرئيسي كان قضايا بلادهم الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، وكان هاجسهم تنمية مجتمعاتهم وتجديد ثقافتها وتطوير أفكارها، وتحقيق نهضة عربية مماثلة للنهضة الأوروبية؛ رغم ذلك، يبقى أن نقول إن النهضويين العرب اندرجوا ضمن ثلاثة تيارات ثقافية سياسية، هي التيار الديني، والتيار الليبرالي، وأخيراً التيار القومي. ومن بين أهم المندرجين ضمن التيار النهضوي الإسلامي نجد: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمّد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق. أما من بين أهم رواد التيار النهضوي الليبرالي، فنجد: فرنسيس مراش، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، ثمّ يليهم المندرجون ضمن التيار النهضوي القومي بزعامة أديب إسحاق، وبطرس البستاني، وناصيف اليازجي، ونجيب عازوري.

غير أن النهضة العربية واقعاً تكون قد فشلت في تحقيق أهدافها بكلّ تياراتها، ولم تستطع تغيير الواقع تغييراً جذّياً، ولا حتّى تطويره، أو تجديده. ولعل ما حصل من تجديد كان بسبب تأثيرات التطور العالمي والشروط التاريخية، وليس لأسباب ذاتية، وبقيت المجتمعات العربية تواجه القضايا الأساسية المعيقة نفسها، كما كانت قبل قرنين، ولم تستطع حلها باستثناء ما فرضته الشروط التلقائية للتطور العالمي والتغير التلقائي الذي حصل بسبب تطور الإنسانية برمتها، من دون تأثير جدّي للفاعلية العربية الذاتية[٨١]، وهو ما جعل فيلسوفاً مثل ناصيف نصار، صاحب مشروع الاستقلال الفلسفي، يطرح بديلاً حتمياً، عندما يتحدّث عن إمكانية تحقيق نهضة عربية ثانية تستطيع أن تقف بالذات العربية لأجل المشاركة الفعلية في الإبداع، وإنتاج الحضارة الإنسانية، فما هي يا ترى أهم المرتكزات التي تميّز مدلول النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار؟

(٢) النهضة العربية الثانية: تجدر الإشارة إلى أن حديث ناصيف نصار عن مدلول النهضة العربية الثانية هو حديث عن إمكان التأسيس لقيام وعي عربي بضرورة الاستقلال والإبداع، ذلك أنها ليست واقعاً، وإنما مشروع أو خارطة طريق الهدف منها المساهمة في وضع الأمور في نصابها، والقطار على سكته، لأجل التفكير في النهضة. وهي برأيي محاولة جريئة ومطلوبة لبداية تشكيل الوعي بحتمية تحمّل المسؤولية، وحتمية التغيّر قبل التغيير، فالنهضة العربية الثانية، في ما نفهمه عن نصار، ليست قائمة في الواقع الحسي، بل في رؤية مستقبلية لواقع الوطن العربي. فقد بات من

---

(٨٠) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٨٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩١.

الضروري تحديد ما هي، وما هو موقعها في التاريخ، قبل الحديث عن دور معين للفلسفة فيها. لذلك، فإن حديثه عن النهضة العربية الثانية، هو حديث عن واقع، وحديث عن فكرة، وبلغة ماركس هو الكلام على الفهم والتفسير، ثمّ على التغيير، الذي تكون فيه الفلسفة هي وسيلة الفهم، ووسيلة التغيير. وللوقوف على مدلولات النهضة العربية الثانية لدى ناصيف، فإنه لا بُدَّ من وعي شامل لمجموعة من المقدمات النصّارية.

(أ) **مقدمات النهضة العربية الثانية**: عندما يتحدّث ناصيف نصار عن نهضة ثانية، فهو اعتراف ضمني بوجود نهضة عربية أولى، واعتراف كامل بأن النهضة الثانية هي امتداد للأولى، ولو بمعانٍ معينة سنأتي على ذكرها والحديث عن التحقيب التاريخي لها، الأمر الذي يدلّ أيضاً على معنى معين. فحملة نابليون عام ١٧٩٨ على مصر، ألمحت إلى إمكانية حدوث شيء ما من خلال دعوة نابليون في بيانه الشهير المكتوب باللغة العربية، الذي أشار فيه إلى أنه يتحدّث نيابة عن الشعب الفرنسي المستند إلى مبادئ الثورة الفرنسية: حرية، مساواة، إخاء. ففي هذا البيان، قال نابليون إن الناس سواسية لا يميّز بعضهم من بعض سوى العقل والفضائل والمعارف، وإنه سيعطي الحقّ بأرفع المناصب لكلّ مصري، وكانت هذه محجوزة دائماً لفئة قليلة بعينها، وإنه سيكنّ الاحترام للأكثر ثقافة، وعدلاً، وحكمة، ونوّه بمعاداة الإقطاع الذي كان يتحكم بمصر، والشعب المصري (المماليك)، ونادى بتكافؤ الفرص، وهي في حقيقتها كلها أفكار نهضوية[٨٢]. لكن يبدو أن إقامة دولة إسرائيل على أرض فلسطين عام ١٩٤٨، ثمّ حرب ١٩٦٧، هما من المحطات الأساسية لإعطاء قراءة إجمالية للتاريخ العربي بعد حملة نابليون، حيث يؤكّد ناصيف نصار أن تاريخ العرب في القرنين الأخيرين يتألف من مراحل ثلاث: مرحلة النهضة، ومرحلة الثورة، ثمّ مرحلة الهزيمة. ولذلك، فإن التفكير في إعادة بعث نهضة عربية ثانية، لن يكون إلا في إطار وعي تام لهذه المراحل، وأهمها مرحلة الهزيمة، التي وإن كانت تبدو ذات طابع عسكري، فإنها في عمقها ومعناها هي أوسع وأكبر من اعتبارها هزيمة للناصرية، بما هي ثورة أيديولوجية وحركة وزعامة، فهي هزيمة على كلّ المستويات، وقد عبّر عنها قسطنطين زريق عندما أكد أن حالة التردّي في المجتمعات العربية تعود إلى أربعة غيابات: غياب الشعوب، وغياب القضايا، وغياب العقلانية، وغياب القيم[٨٣]. وعلى هذا الأساس وغيره، يقترح ناصيف نصار مجموعة مقدمات لمحاولة التأسيس لوعي نهضوي.

- **النهضة العربية الثانية ممكنة**: وكأني بناصيف نصار يستشعر تلك الانهزامية النفسية التي أضحت تسيطر على الوعي الجماعي للمجتمعات العربية التي أثرت نهضة مزيّفة تعبر عن تخلف مركب تحسب فيه الفعل الحضاري هو استهلاك المنتج الحضاري للغير. والقول إن النهضة ممكنة، يعني أنها غير مستحيلة، وهو أمر في غاية الأهمية، لأنها البداية الضرورية في أن يكون الفرد العربي

---

(٨٢) العودات، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٨٣) قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٤٧ ـ ٤٨.

مهيأً لتقبل الحديث عن نهضة عربية بأكثر جدية. والحقيقة، في ما يضيف ناصيف نصار، أن الإيمان بإمكان قيام نهضة له ما يبرره تاريخياً وواقعياً، حيث يقول، متحدثاً عن انتفاء أي تفسير يبطل فكرة قيام النهضة: «فلا التفسير بالطبائع العرقية، ولا التفسير بالثوابت التاريخية، ولا التفسير بالنظام الدولي، ولا التفسير بالعوامل الجغرافية، يمتلك من القوة العلمية ما يكفي لكي يحملنا على قبول تلك الأطروحة»[٨٤].

ويشير ناصيف نصار هنا إلى أن الحديث عن فكرة الاستحالة في تجاوز العرب للأزمة، ليس حديثاً بريئاً، وإنما يقصد تعميق حالة الإحباط واليأس في أنفسهم، أو التعبير عن حالة إحباط ويأس بتحويلها إلى نظرة تاريخية.

لكن في المقابل، فإن استبعاد الأمر المستحيل لا يشير منطقياً إلى أي نتيجة حتمية في حصول نهضة عربية ثانية، فلا يوجد أي دليل منطقي وعقلي يثبت بأنها ستكون، كما لا يوجد أي برهان على استحالة وجودها. فقد تكون، وقد لا تكون، فلا التفسير القرآني، ولا التاريخي، ولا التفسير بالإمكانات، والثروات، والطاقات الكامنة، بإمكانه إعطاء الدعامة العلمية الكافية لتأكيد حصول نهضة عربية ثانية بالضرورة[٨٥]، وهو طرح له فائدة كبيرة ما دام يؤدي إلى الاقتناع بأن العمل والعلم والجهد هي من السبل الضرورية لإحداث النهضة، إضافة إلى العوامل التي ذكرت.

- الاقتناع بتعدد النماذج النظرية لإحداث نهضة عربية ثانية: ومعنى ذلك أنه يجب الانطلاق من قناعة قوية بأنه لا يوجد أنموذج مثالي، ولا شكل نظري تام وعام، يجب تطبيقه لأجل النهوض ثانية، بل يجب التعامل فقط مع بعض النماذج التاريخية بشكل مستقل قائم على التفاعل النقدي والإبداعي. وفي هذا الصدد، يتساءل ناصيف عن وجود أنموذج حضاري يجب على العرب تطبيقه لأجل تجاوز الأزمة؟ ليجيب بالنفي، لأن الفعل الحضاري في حدّ ذاته هو فعل تجاوزي إبداعي، والتاريخ يشهد على ذلك. فالنهضة الأوروبية، بوصفها أنجح النهضات الحضارية، لم تقم على أنموذج سابق، وهذا حال كلّ الحضارات القديمة، والأقدم منها والحديثة أيضاً[٨٦]. والحقيقة أن قيمة هذه القناعة يصل بالفرد العربي إلى تأكيد مبدأ الصيرورة الحضارية الإبداعية في مقابل أشكال التفكير السلبي القائم على التقليد والمحاكاة.

- النهضة الاقتصادية سبيل النهضة العربية الثانية: بالرغم من أن الفعل الحضاري هو فعل إبداعي تتكامل فيه صور الخلق الفلسفي، والعلمي، والديني، والفني، والسياسي، والاقتصادي، والرمزي، إلا أن القاعدة الاقتصادية هي أساس نجاح باقي المستويات. وفي هذا الصدد، يسير ناصيف نصار على خطى النهضة العربية الأولى التي اتّسمت في ظروف تاريخية معينة بالتردّد بين الاقتصاد التقليدي والرأسمالي. يقول نصار: «إن الاتجاه العالمي في الاقتصاد، يميل إلى ترك

(٨٤) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣١٥.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

المبادرة الحرة للقطاع الخاص، مع الإبقاء على الحدّ الأدنى الضروري للمراقبة والتوجيه من قبل الدولة»[٨٧].

ولكن ليس هذا الأنموذج الأمثل للفعل الاقتصادي الذي يدفع عجلة النهضة العربية الثانية، فلا بُدَّ من مواصلة واستئناف التفكير في الواقع الاقتصادي العربي يتجاوز مرحلتين: النهضة الأولى والثورة، عن طريق عملية نقدية صارمة، تمكّننا من الوصول إلى نظرية عامة في العمل الاقتصادي، تستجيب لمتطلبات المجتمع العربي على مرتكز من التفاعل النقدي مع الليبرالية الاقتصادية المتطورة.

- **الحرية أساس النهضة والتنوير**: يؤكّد ناصيف نصار أن روح أي عمل حضاري هو الإبداع، والمبادرة، وروح أي إبداع ومبادرة إنّما يأتي من الحرية كثقافة وكحضارة، حيث يقول: «لقد أدركت النهضة العربية الأولى أنه يستحيل تدارك التخلّف الحضاري من دون طرح هذا السؤال بجميع جوانبه، فتضافرت جهود النوابغ فيها للدفاع عن قيمة الحرية بجوانبها المتعددة»[٨٨]، إلا أن ناصيفاً يؤكّد عدم قدرة هذه النهضة على ترسيخ الحرية داخل المؤسسات والعقليات، فكانت شعارات مثل: الأمن، والنظام، والوحدة الوطنية، والمؤامرة، كافية لتقويض هذه المقولة المركزية. لذلك، فإن نجاح هذا السؤال يرتكز على أن تتحول الحرية إلى حضارة، الأمر الذي يجعلها مرتبطة بتساؤلات أخرى، مثل سؤال الحقيقة، وسؤال الهوية، وسؤال الدولة، وسؤال التاريخ، فالأزمة الحضارية الراهنة سببها عدم استئناف طرح هذه الأسئلة بروح جديدة.

- **التواصل النقدي لإحداث الاستقلال المنتج**: ذلك أن النقد آلية لفهم أي منتوج فكري، والدفع به نحو التغيير. إنه يحدد موقع الذات بالنسبة إلى الغير، لأنه فعل يعود به إلى الذات لصنع قيم ترقى إلى الإنسانية. إنه تفسير ونقد: «إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم إنّما هو التغيير النظري له»[٨٩]. وفي الحقيقة هو طرح يبرز جينات ناصيف نصار الواقعية وحسه الوجودي.

(ب) **الفلسفة والنهضة**: يؤكّد ناصيف نصار أن الطريق الرئيسيّة لمناقشة الأسئلة المركزية في النهضة العربية الثانية، باعتبارها امتداداً نقدياً للنهضة العربية الأولى، هي طريق الفلسفة، ذلك أن الوضعية تحتاج، بوصفها أرقى، وأعمق، وأوسع، إلى أنماط التفكير. ودعوة ناصيف هي لاستئناف السؤال الفلسفي والتفكير العقلي في المسائل المرتبطة بالحرية، والهوية، والتاريخ، والسياسة، والمواطنة، وهو ما يعني حضور الفلسفة بقوة في عصر النهضة الأولى، لكن الثورة جعلت النور ينطفىء، وأستبدل الخطاب الفلسفي بالخطاب الأيديولوجي. ولذلك، فإن أولى الخطوات المطلوبة

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

هي التمييز الصارم بين الفلسفة وباقي الحقول المعرفية، وغير المعرفية الأخرى، كالدين، والأدب، والأيديولوجيا[٩٠].

فحين يتحدث ناصيف نصار عن مهمة الفلسفة، يصفها كفعل يهدف إلى الارتفاع بمستوى الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي، وهو فعل بارز في مجال الفكر الأيديولوجي العربي، على وجه الخصوص، باعتباره بحثاً في مشكلات هي في صميم الفكر الفلسفي، وبالتالي، وبنظرة معكوسة، فإن المضمون الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، يتضح بأحسن صورة، وبأدق تعبير، في الفكر الأيديولوجي العربي، الأمر الذي يدلّ على التداخل الجدلي بين الفكرين: الفلسفي والأيديولوجي، وهو ما يؤشر على مرحلة الانتقال من الأيديولوجيا إلى الفلسفة في إطار الوضعية التاريخية الحضارية الخاصة بأمتنا العربية[٩١]، لأهمية كلّ ذلك في مسألة الاستقلال الفلسفي.

ولأن التفكير الفلسفي هدفه البحث عن الحقيقة، فإن نصاراً، وكأنه يريد توجيه الفكر الفلسفي العربي من الاهتمام بالإشكاليات النظرية البحتة ذات الصلة بتاريخ الفلسفة، إلى الاهتمام بالهموم والتساؤلات الفكرية المتصلة بإشكاليات الواقع العربي ذات الصلة بوجود الإنسان العربي، وبحضوره التاريخي في الراهن، وضمن العالم المتغيّر، يصل، بالتالي، إلى تأسيس حركة فلسفية حقيقية ومستقلة تنبع من الهدف في بلورة الاستقلال الفلسفي.

الأمر البارز أيضاً في الفلسفة هو ذلك الطابع الجدلي الذي يحكمها بين ما هو خاص وما هو عام، إذ إنَّها شمولية إنسانية، كونية، تخاطب الكُل، ولا تستثني أحداً؛ تبحث في الوجود، والمعرفة، والقيم، لكنّها في الوقت ذاتها تفصح عن نفسها بوسائل خصوصية، كاللغة، والثقافة، والحضارة. يقول ناصيف: «الفلسفة تتأثر في نموها بالوضعية الحضارية التي تنتمي إليها، وتمارس الشمولية انطلاقاً من تلك الوضعية»[٩٢].

الأمر لا يتوقف عند نقد الأيديولوجيا والتوفيق بين ما هو خصوصي وشمولي، أي أن التفكير الفلسفي يقتضي الارتقاء بالعقلانية في شكلها النقدي المنتهج، والتعامل مع التاريخ، ومع التراث، تعاملاً نقدياً يمكّن الذات العربية من الارتقاء الفلسفي، ومن ثمة إمكانية تحقيق نهضة عربية ثانية، لكن الحلّ الفلسفي لا يأتي بمجرد الانفتاح على التاريخ الحديث والمعاصر للفلسفة، وبأخذه من المنتج الغربي، فهناك فرق كبير بين المساهمة في النهضة الفلسفية، وتبني هذه أو تلك من الفلسفات العربية الحديثة أو المعاصرة.

إن الاقتباس لا يمثل مشاركة حقيقية في إبداع الفعل الفلسفي: «لا بُدَّ من تجاوز مرحلة النقد والاقتباس، والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة منذ عصوره الأولى حتّى العصر

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٩١) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥١ ـ ٦٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

الحاضر، أي مرحلة المساءلة، والمحاورة، والتقييم»[٩٣]، منطلقين من الطابع الشمولي للفلسفة، هذه الشمولية التي تتنوع كالآتي:

ـ **النوع الأوّل**: هو الشمول في الانتشار، والامتداد، وهدفه الوصول إلى العالمية أو الكونية أو الكوكبية.

ـ **النوع الثاني**: هو الشمولية في النظرة، والإحاطة، والمعالجة، بحيث يتسع لجميع الموضوعات الكبرى في القيم، والمعرفة، والوجود.

ـ **النوع الثالث**: هو الشمول في طبيعة المضمون، فالفلسفة تأمل عقلي، نقدي منهجي، موضوعه الإنسان بما هو إنسان، والوجود بما هو وجود.

لا بُدَّ من أن يرتكز هذا التنويع والتلوين على أن أساس النهضة العربية الثانية هو نهضة فلسفية، أو لنقل حداثة فلسفية، هي بدورها تعبير عن نهضة في مجال الفلسفة، التي لن تأتي، برأي ناصيف نصار، إلا من خلال مجموعة مقدمات أو مفترضات:

ـ **المفترض الأوّل**: لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية، ويتعين على العقل البشري استنطاقه، وفك رموزه، واستجلاء معانيه.

ـ **المفترض الثاني**: الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة، وفي التقدّمية من جهة أخرى.

ـ **المفترض الثالث**: الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني، والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما[٩٤].

وانتهاءً، يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها أن قيام نهضة عربية ثانية يستلزم وعياً بالوعي، والمجتمع العربي معني في عمقه، ليس فقط باستشراف حداثته، وإنما بمستقبل الحضارة الكونية. ولا يمكن أن تتجاوز أزمتها، وأن تحقق مشاركتها في الحضارة الإنسانية من غير أن تتساءل الفلسفة عمّا تبديه في التساؤلات الكبرى المطروحة، وفي مقدمتها أسئلة الحرية، والحقيقة، والدولة، والهوية، والتاريخ. فالمسألة ليست مسألة فلاسفة فقط، بل مسألة وعي فلسفي وثقافي عام.

ب ـ النهضة العربية الثانية وأسئلة التراث والحداثة

إن المتأمل في مختلف التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، يجدها تتوزع على اتجاهات ثلاثة: الاتجاه التراثي أو دعاة الأصالة، والاتجاه الحداثي أو دعاة المعاصرة، ثمّ الاتجاه التوفيقي الذي يوفق بين الحداثة والمعاصرة. وما يلفت الانتباه هو صعوبة وضع حدود فاصلة بينها، فالتراثي يرى نفسه تحديثي بمعنى معين، والتحديثي يقدم نفسه على أنه تراثي بمعنى معين، وإذا أردنا أن نقف على

---

(٩٣) مجموعة مؤلّفين، الحداثة في المجتمع العربي: القيم، الفكر، الفنّ (دمشق: بدايات للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٩٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

بعض التصنيفات، نقول إن الطيب تيزيني يبني اتجاهاً توفيقياً وفق المنهج المادي الجدلي التاريخي في قراءة التراث العربي الإسلامي وتأويله، في حين يعتمد حسن حنفي منهجاً فينومينولوجياً لإحداث التقارب، بينما يرتكز كلّ «مطاع صفدي»، و«علي حرب» على أنموذج عربي إسلامي وفق منهج جينيالوجي تكويني عند الأوّل، وتأويلي استنطاقي عند الثاني.

يقف ناصيف نصار من هذا التصنيف، ومن هذا التموقع، موقفاً نقدياً ليس على مستوى رفض الطرح بقدر ما هو يرتكز على طريقة الطرح، لأن المشكلة اليوم ليست مشكلة أصالة ومعاصرة أفرزتها الهزيمة، وليست هي مشكلة شرق وغرب كما كان الأمر في القرن التاسع عشر غداة الحديث عن النهضة العربية الأولى، إنّما مسألة التراث والتحديات. وهذه النتيجة في الحقيقة تؤول إلى توضيح أمرين في غاية الأهمية، هما: الموقف من التراث، والموقف من الحداثة. وعلى عكس الكثير من المفكرين، يقترح ناصيف نصار أنموذجاً تنظيرياً لا يقوم على التوفيق بالطريقة الكلاسيكية التلفيقية في معظمها، وإنما يقوم على صياغة الأشكال صياغة مختلفة تقوم على مدلولين: **الأوّل** هو تجاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة، **والثاني** التعامل الإبداعي مع العولمة.

(١) **أصالة ومعاصرة أم تراث وتحديات**: عندما يطرح ناصيف نصار مسألة التراث، فهو يطرحها بشكل نقدي وشمولي، إذ إنه يتحدّث عن التراث الإنساني، وعندما يتحدث عن العولمة والحداثة يتحدث أيضاً بالمفهوم الإنساني والكوني. لذلك يؤكّد ناصيف نصار أن إشكالية الأصالة والمعاصرة تنطوي على معنيين: زمني وقيمي، **الأوّل** يعني التعصب للماضي، **والثاني** يعني الاستفادة من الماضي. وفي هذا الصدد، يصرح نصار: «التحليل النقدي لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بالمعنى الزمني، يظهر أنها ليست أكثر من إشكالية زائفة ووهم خالص. فالوضع الزمني لكلّ قوم هو العصر الذي يعيش فيه، أي أنه لا يملك أن يخرج من عصره ويرجع إلى عصر مضى، ولا يملك أن يبعث الماضي ويعيشه من جديد»[٩٥]. وينسحب هذا المدلول أيضاً على المعاصرة، لذلك وجب تجاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة في معناها الزمني، وربطها فقط بمعناها القيمي الذي يركز على ما تملكه الذات، وما يملكه الآخر خارج الزمن وداخل القيمة، ولن يكون ذلك إلا بتحويل الإشكالية إلى سؤال الاتّباع والإبداع.

وعندما يريد نصار أن يفاضل بين تسميات مختلفة، فهو يفضّل إشكالية «التراث وتحديات العصر» لأنه يرى أنها لا تعاني مشكلة الزمني والقيمي، متى حددنا المصطلحات بدقة، فالتراث مدلول وضعي وشامل، وهو أشمل من مفهوم الأصول والأصيل، لأنه قد يكون حيّاً، وقد يكون أثرياً، وهو ملك الإنسانية ما دام الفعل الإبداعي يرتكز أيضاً على مدلول التراكم الحضاري[٩٦].

لقد أخطأ رواد النهضة الأولى عندما كانوا حبيسي ثنائية الأصالة والمعاصرة، لذا يقترح ناصيف نصار ضرورة تجاوز هذا التناقض، والبحث عن استراتيجيا حضارية تضع الطرفين معاً في مكانيهما

---

(٩٥) نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٧٠.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

التاريخيين المناسبين ضمن حركة الحياة المبدعة، وذلك هو معنى النهضة العربية الثانية، حيث يؤكّد أن: «الخطر الرئيسي المتولد من سيادة التناقض بين التراث والمعاصرة يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف، إلى إلغاء الذات المريدة، المفكرة، الفاعلة... صانعو التراث فكروا، وأرادوا، وفعلوا... وصانعو العصر يفكرون، ويريدون، ويفعلون. ونحن من التفكير، والإرادة، والفعل في حالة الاستقالة أو التلقي»[٩٧]. ووعي المشكلة هنا هو جزء من الحلّ، فيجب ألا يبقى المجتمع بتياراته المختلفة حبيس الآفاق والأنفاق التي شيدها الآخرون القدماء والمحدثون، كما أن الذات العاقلة، الحرة، المفكرة، الفاعلة، المسؤولة يجب أن تجابه وتواجه، ومن دون عقدة، وقد تلتقي مع التراث حيناً، وتصطدم بالحداثة أحايين أخرى في إطار تطورها وتفاعلاتها، ولكن لن تأخذ لا هذا ولا ذاك كبداية حتمية لحلّ مشكلاتها.

وعلى الجملة، ينتهي ناصيف نصار إلى رؤية تجاوزية قوامها أن النهضة العربية الثانية لا تلغي المعاصرة، ولا تتجاهل التراث، ولا تقوض الجدل القائم بينهما، وإنما تستوعبهما على نحو وظائفي، تكون فيه الذات هي القوة الموجهة والفاعلة التي تستطيع أن تستفيد من كلّ ما هو أمامها، تراثاً أكان أم حداثة، وبالتالي تحريرها من الأسر، والارتقاء بها إلى مستوى الخدمة والفائدة، في معالجة كلّ المشكلات والقضايا المطروحة. وإذاً، فإن الهدف العميق في ديالكتيك التراث، وتحديات العصر، ليس التقليد والتوفيق، إنّما النقد المزدوج، ونقد التراث، ونقد التحدي، تمهيداً لإمكانية قيام إبداع لرفع التحدي بشكل مسؤول، وبصورة مستقلة.

(٢) **التفاعل الخلاق مع الحداثة**: إذا كان الفيلسوف هو المفكر القادر على نحت المصطلحات الفلسفية، فناصيف نصار هو فيلسوف بامتياز، كيف لا وهو يضع كلّ مصطلح في مكانه الفكري المناسب، فهو عندما يتحدث عن التعامل مع العولمة، بما هي تعبير عن كلّ ما هو عصري وحداثي، يطرح المسألة بلا عقدة، وبلا رفض سلبي، ولا قبول سلبي، ولأن صاحب التكفير والهجرة ينطلق من سؤال التراث، إلى سؤال الذات، عن طريق مبدأ أساسي، وهو التعامل الخلاق مع الحداثة الغربية، كأنموذج للعولمة، فهو يرى أن «العولمة» هي الشكل المعبر عن المعاصرة التي يقترح استبدالها بـ «العصرنة»، إذ إنه يقول: تبدو كلمة «عصرنة» أفضل من كلمة معاصرة، إذ إنّها تفيد بوضوح عملية النقل من حالة متخلفة إلى حالة متوافقة مع التقدّم المتحقق في الواقع التاريخي»[٩٨].

وليس معنى ذلك أن الحداثة هي عبارة عن حالة، بل إنها حركة تتطلب من الداخلين فيها التلاحم مع الفعل التحديثي، نظراً، وعملاً. والعرب ما زالوا بعيدين عن صنع الحداثة، ولكن ليست الحداثة حكراً على الغرب، رغم أن الغرب هو الأنموذج الوحيد الذي يعبّر عن الفعل الحداثي، فالحداثة بالنسبة إلى المجتمع العربي هي إمكان، وليست ضرورة، ووسيلتها الأساسية هي محاولة التواصل مع الحداثة الغربية، بوصفها حداثة كونية، وتواصلاً خلاقاً، يأخذ في الاعتبار أن مفهوم

---

(٩٧) نصار، باب الحرية: **انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٣٠.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الحداثة يستوعب الحداثة الأوروبية، ولا يرتد إليها، أي أنها تجل من تجليات الحداثة(*)، وهي خطوة ضرورية للحديث عن كونية إنسانية حقيقية، لا مكان فيها لتلك الصورة الاستعمارية، وذلك الخطاب الاستعلائي الذي يصدر عن الذات الأوروبية المتعجرفة التي تظن نفسها صانعة الحداثة، والتاريخ، والحضارة، وهو ما جعل ناصيف نصار لا يولي أهمية كبيرة لفكر ما بعد الحداثة، ليس رفضاً، ولا نبولاً، وإنما لأنها صورة للحداثة من جهة، ومن جهة أخرى فإن المفهوم الأصيل والمطلق للتحديث يجب أن يرتبط بمدلول الإبداع ونبذ التقليد: «لا نخطئ إذا قلنا بأن المفهوم المطلوب يقتضي التركيز بصورة أساسية على ربط حركة الحداثة بمبدأ الإرادة المتعالية الرامية إلى تغليب الإبداع على التقليد لتحقيق صورة الإنسان الكامل دون امتياز مسبق لأي شعب على غيره من الشعوب»[٩٩]. ومعنى ذلك أن المجتمعات العربية بإمكانها أن تشارك في الحداثة بوصفها ظاهرة كونية حضارية، تخص جميع المستويات الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والفلسفية، والفنية، وعندما يتحدث ناصيف عن العولمة، وعن الحداثة الغربية، يتحدث عنها كواقع تاريخي محتوم، ورفضه ليس هو الحلّ، وإنما التعامل الخلاق هو الحلّ. ولا يعني ذلك تجاوز الخصوصيات، وإنما انسجام هذه الخصوصيات مع هذا القدر التاريخي المحتوم، وألا تتوقف الشعوب غير القادرة عن صنع التاريخ، والحداثة، والرافضة لصورة التحديث الغربية: «ضمن المصلحة التاريخية إذاً أن تبحث عن كيفية للتعامل معها، تحافظ بها على هويتها، وكرامتها، وتضمن بها القدرة على الترقي المتكامل، وعلى المشاركة في تقرير مصائر البشرية»[١٠٠]. وهذا يعني أن النهضة العربية الثانية يجب أن ترتكز على هذه الحقيقة التاريخية، وتتعامل بكلّ إيجابية مبنية على عدم إلغاء الذات، ولا رفض الآخر، وإنما التأسيس لحوار عقلاني، ولتبادلية أخلاقية ولاقتحامية برهانية، تعكس السلاح العقلاني النقدي الحرّ، البرهاني، المنفتح الذي يجب أن تتحلى به الذات العربية. فما أحوج الوعي العربي إلى ذلك العقل المنفتح الذي يتبنى النقد، والحوار الجاد، والهادف، للارتقاء بقيمة الإنسان الكامل الذي يحقق ذاته الكونية، انطلاقاً من ترسيخ ثقافة الواجب والحقّ؟

٥ ـ ناصيف نصار وطه عبد الرحمن وجهاً لوجه

لن أركّز على الاختلافات والتوافقات بين العلماني، والتراثي، لأني أرى أن علمانية ناصيف نصار ذات طابع خاص، وتراثية طه عبد الرحمن ذات طابع خاص أيضاً. لذلك أرى أنه من الضروري الحديث عن ناصيف نصار وطه عبد الرحمن كوجه لوجه.

ـ سوف أبدأ من التواصل داخلياً، أي تواصل الذات مع تراثها، فهو عند ناصيف نصار تواصل نقدي يتوجه نحو التراث في صورته الإنسانية لأجل إعلان تاريخيته، وهو خاضع لوضعية حضارية

(*) هنا يشترك ناصيف بصورة معيّنة مع طه عبد الرحمن عندما يميّز بين روح الحداثة، وواقع الحداثة الذي يحيل إلى أن الحداثة الغربية هي صورة من صور ممكنة كثيرة للفعل الحداثي.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

معينة تجاوزها الزمن، في حين أن التواصل عند طه عبد الرحمن هو تواصل إبداعي يتجه نحو التراث الإسلامي من أجل إعادة إحيائه، وبعثه من جديد ضمن إحداثيات التأصيل والتحديث.

فالإنسان، برأي طه عبد الرحمن، كائن متصل، واتصاله يكون زمكانياً معبراً عما يمكن تسميته بالموصولية التي تجعله يهتم بالتراث بمعناه الواسع الذي يتعدى مدلول الاجتهاد البشري إلى مفهوم الحكمة الإلهية، ممثلة بالكتاب والسنّة، وعليه فإن الماضي يمدّ الإنسان بأمرين: بالهوية الثقافية أولاً، وبقوة العطاء والإبداع ثانياً[١٠١].

ـ أما التعريج على التواصل الخارجي، والمقصود به التواصل مع الحداثة الغربية، فإن الأمر بالنسبة إلى ناصيف نصار يتمأسس على مدلول الاستقلال الفلسفي، لأن الفكر العربي، باعتقاده، لا يدخل الحداثة بمجرد انفتاحه على التاريخ المعاصر للفلسفة وتبني خطابه، فالاقتباس الفكري نعتقد خطأ بأنه تواصل، والحقيقة أنه اتصال لا يعبر عن مفهوم التشارك والتفاعل. وعليه، يقول نصار: «حتّى يتمكّن الفكر العربي من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لا بُدَّ له من تجاوز مرحلة النقل، والاقتباس، والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة[١٠٢]»، في حين يقدم طه عبد الرحمن أنموذجاً تأثيلياً للتعامل مع الحداثة منطلقاً من التمييز بين واقع الحداثة وروحها. لذلك وجه سهام النقد إلى الحداثيين العرب الذين ما انفكوا يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي... لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي[١٠٣]».

لقد توهموا أن الحداثة واقع لا يزول، وحتمية لا تتحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها[١٠٤]، لذلك فإن التقاطع مع الحداثة يخضع لتقنية التأثيل، والترجمة التأصيلية، ويرتكز على مبادئ: النقد، والرشد، والشمول.

ـ العقلانية نَجد لها تجليات مختلفة عند الفيلسوفين، فهي عقلانية نقدية منفتحة عند ناصيف، إذ يتجاوز العقلانية المجردة والمحضة الصارمة، نحو الاعتقاد أيضاً في ما هو غير عقلاني، لأن الإنسان هو كتلة من الطاقات العقلية وغير العقلية، قد نرفض ما هو لاعقلاني، ولكن من اللاعقلاني أن نرفض وجود ما هو غير عقلاني. إن عقلانية المنهج النصاري تعني انتصاراً للعقل باعتباره صاحب المبادرة المعرفية التي تؤكد استقلال الفكر، وتحرره من كلّ أشكال الوصاية، والحجْر، سواء كان مصدرها تاريخ الفلسفة أو الأيديولوجيا. وعليه، فإن العقلانية ترتبط بالحرية، الأمر الذي يجعل العقل مرناً منفتحاً، وجدلياً، وواقعياً، في حين يطرح طه عبد الرحمن أنموذجاً

---

(١٠١) طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٠٢) مجموعة مؤلّفين، **الحداثة في المجتمع العربي: القيم، الفكر، الفنّ**، ص ١٩٢.

(١٠٣) عبد الرحمن، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٧٥.

(١٠٤) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٥.

مغايراً للعقلانية يعلن فيه تهافت العقل المجرد، ويتركز على العقل المسدد للوصول إلى العقلانية المؤيدة بالدين أو بالشرع. فالعقل ليس عقلاً حراً، ولا مجرداً، وإنما هو عقل موجّه، ومؤيد بالقيم الروحية، والدينية الإسلامية. ولذلك يستغرب طه عندما نسمع في الخطاب الفقهي عبارة «يصحّ عقلاً وشرعاً»، وكأن هناك شرعاً بلا عقل، أو عقلاً بلا شرع، أو هما من طبيعتين مختلفتين، ولذلك يقول: هذا التقابل بين العقل والشرع غير مقبول منطقياً، ومرفوض علمياً[١٠٥]»، وعليه فإن الجواب صريح في الاعتقاد بأن العقل أصله القلب، فالعقل هو فعل من أفعال القلب، ومثلما يكون القلب متقلباً، ومتعدداً، ومتكوثرا، يكون العقل أيضاً بوصفه فعلاً من أفعاله. لذا يكون حسياً حيناً، وروحياً أحايين أخرى.

- لذا أسس ناصيف نصار للعلمانية التنويرية التي لا تقوم على علاقة عدائية بين العقل والدين، وإنما على علاقة تمييز وتنظيم، لا فصل وقطيعة، فالإنسان تتجاذبه أنماط من التفكير مختلفة، ومتناقضة أحياناً. لذا، فإن التمييز بينها دون إحداث شرخ أيديولوجي يعتبر عين العقل. فالعلمانية النصّارية المبنية على العقلانية المنفتحة والنقدية، هي عقلانية بما أن طبيعة العقل هي طبيعة معرفية في ماهيتها، أما طبيعة الموازين الأخرى فهي إما ظنية أو اختلاطية تغيب فيها حدود الأشياء والموضوعات، وتتماهى بصورة قبلية، من دون أن يكون لذلك مبرر في الواقع الموضوعي. ثمّ إن هذه العقلانية مبنية على النقد، بمعنى أن الفعل الفلسفي ليس استنساخاً للغير، وإنما هو إبداع ذاتي، كما أنها عقلانية منفتحة، وليست منغلقة على نفسها، فالعقل ليس دوغماتية جامدة ومقفلة، وإنما الانفتاح صفة ملازمة له، فهو انفتاح على الآخرين بوصفه تعبيراً عن تاريخ الفلسفة من آراء ومدارس ومذاهب وأفكار، أو باعتباره الآخر المختلف عن ديننا، عقيدة وانتماء...

في حين يطرح طه عبد الرحمن مشروعاً إسلامياً تراثياً حداثياً من خلال رفض العلمانية مهما كانت تبريراتها، والتشديد على طابع الوصل بين العقل والشرع، فلا يمكن الحديث عن عقل لا شرع فيه أو عن شرع لا عقل فيه، لأن الحقيقة الإلهية هي حقيقة منسجمة لا تناقض فيها. وعليه، يعتبر المشروع الحداثي الإسلامي الطاهائي مشروعاً أخلاقياً يروم إلى تجسيد قيم النظر الملكوتي في الجماعة والمجتمع الإنساني برمته. وهذا ما يخالفه واقع الحداثة الغربية التي تقوم على العلمانية، وعلى الفصل بين العلم والأخلاق، وإبعاد الغيب عن العقل. وهكذا، فإن الحداثة المؤيدة هي الحداثة التي تشيَّد على أسوار التجربة الروحية من قيم ومبادئ، وعبادة ومجاهدة، والكينونة المتصلة بالعوالم الأخرى[١٠٦].

وعليه، يعتقد طه عبد الرحمن بأن التجربة الصوفية والروحية لا تتعارض أبداً مع المعارف العقلية، بل تكون علة من علل إثرائها، وإغنائها، والتغلغل إلى سعة الائتمانية التي أكد فيها ضرورة

---

(١٠٥) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص ٤٠.

(١٠٦) يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٣٥.

رفض الدهرية العلمانية لكلّ تجلياتها، لأن أخطر ما فيها من فصول هو فصل الدين عن الأخلاق. فهذه الدهرية العلمانية كلها تردّ الأمرية الإلهية، وترفضها وتقول بموت الله بلغة نيتشه. وفي مقابل ذلك، يدافع طه عبد الرحمن عن أنموذج بديل هو الأنموذج الائتماني الذي لا يقع في فساد التصورات العلمانية، بحيث يقوم على مبادئ أخلاقية خمسة، هي: الشاهدية، والأبانية، والإبداعية، والفكرية، والجمعية.

ـ الأمر لا يختلف أيضاً بالنسبة إلى مدلول الحرية، إذ يركز ناصيف نصار على الليبرالية كمفهوم لصيق بالحرية، ويشدّد على الليبرالية التكافلية التي يكون العقل منظماً لها، وهي أساس النهضة ودعامة انبثاق الفعل، كما يؤكّد دور المجتمع الغربي في بلورة فلسفة الحرية والليبرالية، فإنه يؤكّد أن الليبرالية لها تطبيقات أخرى في وضعيات حضارية أخرى، ومن حقّ وواجب باقي المجتمعات المشاركة في إنتاج ليبراليات جديدة. ولذلك يقترح ناصيف مشروعاً أساسياً، وهو الانخراط في حضارة الحرية بأسس عقلية، وعلمانية، وعلمية، وفلسفية، وكونية. في المقابل قدم طه عبد الرحمن مدلولاً دينياً، وروحياً، وائتمانياً للحرية، حيث يؤكّد أن هناك قوانين تنظم حرية الإنسان وعمله في أي مجال تداولي يأخذ بأسباب الدين، وهي قانون التذكر، ويقتضي أن من تذكّر الله تذكّره الله، ومن نسي الله نسيه وأنساه نفسه، فلزم عن ذلك أن طلب الحرية بغير طلب الله، يؤول حتماً إلى نسيان الحرية، ثمّ قانون التأنيس، ويقتضي أن الفرد لا يكون من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق المستمدة من الفطرة التي خلق عليها.

فقانون التماهي يقتضي أن قدرة الإنسان تبقى على الدوام تابعة للقدرة الإلهية، وعليه تصبح الحرية لديه هي أن تتعبد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخلْق في ظاهرك أو باطنك، فالحرّ الحقيقي هو من ترك الاختيارات مع الله، بحيث يأتي أفعاله التكليفية التي تضبطها أحكام الشريعة، كما لو كانت أفعالاً تكوينية تضبطها قوانين الطبيعة، فتكون حريته في عبوديته.

الحديث عن ثنائية القومية والكونية يعتبر حديثاً عن جدلية، بحيثُ إنَّ طه عبد الرحمن، كما يرى ناصيف نصار، وبدافع أيديولوجي، يؤسس للفكر القومي الإسلامي، ويؤسس للخصوصية الثقافية من خلال الحديث عن حقّ العرب والمسلمين في أن تكون لهم فلسفة خاصة، وطريقة تفكير خاصة تتلاءم ومجالهم التداولي، ومن ثمة إمكانية تعميم الأنموذج الفلسفي العربي الإسلامي ليكون كونياً، في حين يقترح ناصيف نصار تمييزاً مهماً بين التفكير الفلسفي الذي يتأسس على ما هو عقلاني وبرهاني، وإنساني، وكوني، ونقدي، والباحث عن الحقيقة، وبين التفكير الأيديولوجي غير العقلاني، وغير البرهاني، والذي يخدم مصالح جماعة معينة.

إننا أمام مشروعين متباينين: **أحدهما** إسلامي، روحاني، صوفي، تراثي، يقدم مفاهيم جديدة للعقل والحرية، والمسؤولية، والأخلاق، نابعة من المجال التداولي الأصيل، والآخر مشروع علماني، ليبرالي، فلسفي، كوني، عقلاني، يرتكز على المدلولات القارة في المجال التداولي الإنساني.

خاتمة

باعتقادي، لا يجوز أن تكون الخاتمة معرفة بل نكرة، لأنها فيما يجب أن تكون لا تعبّر عن النهاية، بل عن بداية لتأسيس أفكار جديدة. ولذلك فإن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عما أسميته جرأة بـ «فلسفة التواصل»، ليس بالأمر الهيِّن لاعتبارات تتعلق بجدلية الفلسفي والفكري داخل المجال التداولي العربي، فما بالك بالحديث عن فلسفة التواصل التي تعتبر مبحثاً جديداً من مباحث الفلسفة، لكن تأسيسها أضحى مهمة مستعجلة لأجل التموقع الصحيح داخل حوار عالمي إنساني لا مجال فيه للتعصب وللعنف، وإنما للحوار، والحجة، والبرهان. وعلى هذا الأساس وغيره، أعتبر التجربة الفلسفية لكل من طه عبد الرحمن، وناصيف نصار، ملهمتين لكل باحث ومفكر عربي يبحث عن فلسفة للتواصل الإبداعي والحضاري، وبالتالي التفكير في إنشاء نظرية في الفعل التواصلي لها مرتكزاتها الثقافية والحضارية، واللغوية، والعقلية، والسياسية، والاقتصادية، والرمزية.

هاتان التجربتان، إلى جانب غيرهما داخل المجال التداولي العربي، تقدمان لنا الانطباع بأن إشكالية التواصل تعتبر إشكالية مركزية في تاريخ العرب والمسلمين وحاضرهم، فمتى قدمنا تمييزاً اصطلاحياً بين ما هو حضاري وما هو ديني، استطعنا أن نفتح نافذة نحو التواصل لأجل التواصل. فقد امتزجت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى مع الحضارات السابقة عليها، واليونانية بخاصة، رغم الاختلاف في الروح الحضارية، وارتكز الخلفاء المسلمون على مجهودات السريان لأجل نقل الموروث الإنساني على جميع المستويات العلمية والسياسية والفنية والفلسفية.

وها هو التاريخ يعيد نفسه في علاقة الفكر العربي الإسلامي المعاصر بالآخر، لكن الآخر هذه المرة تتقاذفه وضعيتان حضاريتان: الإسلامي الوسيط، والغربي الحديث، لذا نرى أن المهمة بالنسبة إلى الفيلسوفين طه وناصيف هي مهمة مزدوجة من خلال تحديد المسافة مع الذات والمسافة مع الغير.

وإذا أردنا أن نصل إلى جملة من النتائج من خلال تحليل فكرة التواصل عند كليهما، فإننا نصل إلى ظاهرتين فكريتين وفلسفيتين هما: الطاهائية والنصارية، تقوم الأولى على فلسفة للتواصل تتميز بـ:

ـ الأساس القومي، والثقافي، والديني لأي تواصل كشرط مسبق عنوانه المجال التداولي الأصيل من واقع أحقية أي أمة في أن تكون لها حضارتها، وثقافتها، وفلسفتها، وحداثتها التي تميزها من غيرها من الأمم.

ـ إن الحداثة ليست مدلولاً مرتبطاً ضرورة بالغرب، لأن حداثة الغرب تمثل واقعاً، وليست روحاً. ولذا فهي تعتبر تجلياً وتطبيقاً من تجليات وتطبيقات الحداثة. لذلك لا تكون البداية بإحداث قطيعة مع هذا الواقع، وإنما بالتقاطع معه بما يتلاءم والبيئة القومية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

وعلى ذلك يكون النقد بمفهومه الذي يقوم على جدلية الهدم، ثم البناء، هو وسيلة الاستفادة والاستعانة بالمنتوج الغربي الحديث. ولذا، ارتكز طه على مبدأ النقد، ثم الرشد، ثم الشمول للحيلولة دون الوقوع في ما وقع فيه الكثير من المفكرين العرب. والمسلمون، برأيه، لم يكونوا أبداً مبدعين، وإنما مبتدعين، حينما نقلوا الثقافة والمعرفة والفلسفة دون إخضاعها إلى أي نوع من النظر في صلاحها أو فسادها، فأخذوا قشورها، وتركوا لبَّها (بلغة مالك بن نبي) وافتتنوا بواقعها؛ وتجاهلوا روحها (بلغة طه عبد الرحمن).

ـ إن الطريق نحو الاستزادة بالمنتوج الغربي هو طريق التأثيل، والتأثيل هنا يتجاوز مدلول التأصيل إلى مفهوم الإغناء والإثراء، فالخطاب الحداثي الفلسفي الغربي له وضعيته التاريخية، والحضارية، والدينية، التي فرضت عليه أن يكون على شكل معين. لذلك، فإنه من الخطأ ترجمة التراث الغربي كما هو، بل يجب إخضاعه للتبيىء عن طريق الترجمة التأصيلية، والتميز بين الجانبين الإشاري والعباري في أي نص نريد أن نستفيد منه.

ـ لقد أضحى مشروع الحداثة الإسلامية موجوداً بالقوة في انتظار تجسيده بالفعل، والبداية لا تكون بتحطيم الآخر، وإنما بحسن التعامل معه عن طريق إنتاج منظومة اصطلاحية جديدة مؤصلة ومؤثلة تعطي الانطباع منذ البداية بأننا إزاء حداثة إسلامية مستمدة من ثوابتها ومنهجيتها، ومرتبطة بمجالها التداولي، ومرتكزة على مبدأ التفضيل كمبدأ موضوعي، وليس ذاتياً.

ـ إن الحديث عن حداثة إسلامية هو في سياق الكلام على ما بعد حداثة تقوم في المقام الأول على نقد أساس الحداثة الأول، وهو العقلانية في صورتها المجردة، لأنها عقلانية متطرفة ومجردة لا تعير اهتماماً لوجود الإنسان الديني والعقدي والإيماني. لذلك يقترح طه عبد الرحمن أنموذجاً للعقلانية المؤيدة، يستشعر فيها الإنسان المؤمن بأنه إزاء وضعية معرفية يكون فيها العقل مؤيداً بالشرع، حتى يستطيع أن يرتقي في مراتب الإيمان والائتمان. هذه العقلانية تنعكس على مدلول جديد أيضاً للحرية، قوامه الحرية المهذبة والموجّهة بالقيم الشرعية، ثم التوجّه الكامل نحو مفهوم

جديد للحرية لا ينزل إلى دركات الفردانية، وإنما يرتفع نحو درب القومية العربية الإسلامية التي يمثل فيها الإنسان المسلم كياناً موحّداً يعتبر أنموذجاً للأنموذج في صورته الصحيحة، يمكن الآخر البعيد من النهل منه، لتحقق هدف الأهداف، وهو الكونية الإسلامية.

ـ الحديث عن التحديث في مشروع طه عبد الرحمن هو حديث عن التأصيل، والحديث أيضاً عن التأصيل هو حديث عن التحديث، لذلك فنحن إزاء مفهومين للتحديث: يرتبط **الأول** بالاحتكاك بالتراث الحداثي الغربي كواقع يفرض نفسه، ويفترض أن نجد السبيل الصحيح للتعامل معه، ويتأسس **الثاني** حول مفهوم التجديد، أي تجديد القديم الإسلامي بما يقدم نفسه على أنه حديث وحداثي، والبداية كانت بـ:

● محاولة نظرية لتقديم رؤية جديدة للتراث الإسلامي، ليس بتغييره، وإنما بإنتاج منهج جديد في قراءته قراءة معاصرة، والبداية تكون بالارتكاز على مبدأ تكاملية التراث، واعتباره وحدة واحدة لا تقبل التجزيء، ونقد كل المحاولات التجزيئية التي ترى في التراث مرتعاً، ومهرباً يلجأ إليه بين الفينة والأخرى ليقطف منه ما يحتاجه، ويترك ما لا يحتاجه ليكون موقف طه عبد الرحمن هو: الكل أو اللاشيء بلغة أرسطو، أو الكل أو الكل، بلغته.

● التعريج على الارتقاء بلبِّ التراث الإسلامي، وهو القرآن، وبالتالي تكوين وعي جديد بالوحي، من خلال تجديد القراءة في التعاطي مع النصّ القرآني تتجاوز القراءات الحداثية في الفكر العربي المعاصر التي تحاول أنسنة، وعقلنة، وأرخنة القرآن، وجعله ظاهرة تاريخية خاضعة لتحقيب زمني محدد، وهي مقدمة لكل داحض لإمكانية وجود حداثة إسلامية. ولذلك يقترح طه تأويلاً متجدداً لمدلولات الأنسنة والعقلنة والأرخنة، تأخذ طابعاً إبداعياً، يقرّب صورة القرآن من الوعي التحديثي، ويكون محايثاً لواقع الإنسان.

ـ هناك أنموذج آخر للفعل التجديدي يقترحه طه عبد الرحمن، وهو شكل التعامل مع علم الكلام، كأهم خزان للتراث الفكري والفلسفي الإسلامي الذي يعتبره مصدراً لممارسة النشاط التواصلي الحواري من خلال تصنيفه لمراتب الحوارية، والتركيز على التحاور كصورة أنموذجية للحوارية، ثم التأسيس لنظرية في المناظرة من خلال تجديد علم الكلام.

وعلى الجملة، يقدم لنا طه عبد الرحمن طرحاً متميزاً ومنفرداً، بحيث إنه يتموقع تقريباً وحيداً من خلال طرحه لمشروع إسلامي، تراثي، صوفي، قومي، في مقابل محاولات تقف في المنتصف حيناً، وفي الجانب الآخر أحايين أخرى، ولو أنه يعتبر نفسه حداثياً، بمعنى معين. ولأن قيمة الفلسفة في تغيير الواقع، وليس الاكتفاء بتفسيره، فإن نجاح التجربة النظرية لطه عبد الرحمن مرهونة بتحويل ما هو نظري إلى ما هو تطبيقي. وقد لمسنا هذا التوجه غداة لقائنا به، حيث تعرّفنا إلى مشروع يعتبر المشرف الشرفي فيه، يقوده ثلة من المفكرين المغاربة من أمثال مصطفى المرابط، وخالد حاجي، وغيرهما. هو مشروع تشرف عليه جمعية «مغارب»، وهدفها الارتكاز على المشروع الإسلامي

الطاهائي وتفعيله داخل الدوائر الفكرية والمعرفية، لأجل تطبيقه، وهي محاولة محترمة، بغضّ النظر عن نتائجها، لأننا أمام مفكر مجدد، لا يفكر من أجل أن يقول ويتكلم، وإنما لأجل إمكانية الفعل.

في الجهة المقابلة، يطالعنا المفكر والفيلسوف اللبناني ناصيف نصار بفلسفة للتواصل تتميز بـ:

- الأساس الكوني، والإنساني، والعقلي للفعل التواصلي، بحيث إن الحدود بين الثقافات والحضارات تضعها الحسابات الخاطئة، وغير المتبصرة، لأننا إزاء كينونة مشتركة وتاريخ مشترك، ومصير مشترك. لذلك يظهر حرص نصار الشديد على ضرورة الفلسفة، وتأكيد دورها في حياتنا، مقابل كل ضروب الممارسات الإنسانية الأخرى، الأيديولوجية، والدينية، والعلمية، والسياسية.

- وعليه، يميز ناصيف نصار بين نمطين من التفكير: **الأول فلسفي يتميز بأنه تفكير عقلاني**، وبرهاني، وأخلاقي، وإنساني، وكوني يبحث عن الحقيقة، في حين **أن الثاني هو نمط التفكير** الأيديولوجي الذي يتسم بأنه تفكير مصلحي، ونمطي، وقومي، يتمأسسَ على التبرير، الإنسان فيه والحقيقة يعتبران وسيلتين، وليسا غايتين في حدّ ذاتهما، وبالتالي فإن الكونية طريقها الفلسفة.

- يؤكد نصار مفهوم الإبداع الذي من دونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، وهو يجعل من الإبداع أساساً للحداثة التي تأخذ مفهوماً فلسفياً في صورتها الأولى المثلى، حيث يؤكد أنه لا يتحدّث عن إحياء، أو إصلاح، أو تجديد، أو توفيق، أو تلفيق، وإنما يتحدث عن الإبداع الفلسفي كأساس للفعل الحداثي. ولذلك ينتقل بالإبداع من المستويات الأدبية والفنية إلى الحقل الفلسفي. فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش المغامرة الفلسفية على أنها بداية لبداية.

- وعليه، فإن تاريخ الفلسفة عند نصار هو تاريخ إنساني تمتزج فيه كل الحضارات، والثقافات، والفلسفات، وهو خاضع لوضعية حضارية مضت وانقضت. ولذلك، فإن التعامل معه يجب أن يكون تعاملاً نقدياً. صحيح أن الفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت، ولكن حياتها واستمرارها مرتبطان بإعادة تعاطيها وقراءتها من جديد، حتى تتمكّن الذات المفكّرة من تحقيق الاستقلال **أولاً**، وتحرّي الحقيقة **ثانياً**، وتحديث المعرفة **ثالثاً**.

- يركّز ناصيف نصار على مفهوم أساسي، وهو الاستقلال الفلسفي الذي يوحي في الظاهر أنها دعوة إلى القومية، ولكن حقيقتها هي دعوة إلى المشاركة والمساهمة في الإبداع الإنساني. فالكونية يجب ألّا تكون الشجرة التي تغطي الغابة، وبدعواها يبقى الإنسان العربي تابعاً متبعاً، بل يجب أن تتواصل وتتفاعل الذات العربية والإسلامية مع غيرها بشكل إبداعي واستقلالي، عن طريق عقلانية نقدية وواضحة ومنفتحة.

- ولذلك نقول إن العقلانية هي الأساس، والبداية في التفلسف، ومبرر الاهتمام بالعقل. والعقلانية عند نصار هي اشتداد الحاجة الموضوعية في الراهن إلى التفكير وإعادة التفكير في العقل والعقلانية. وعندما يتحدّث نصار عن العقلانية، فهو يقابلها بالأيديولوجيا، ولا يعني هذا أننا أمام

عقلانية مجردة، بل العكس صحيح، إذ إننا أمام عقلانية منفتحة على غير العقلانية، ليكون للعواطف نصيب في الحكم.

- الحداثة عند ناصيف لا ترتكز فقط على العقلانية المنفتحة، وإنما تتأسس على ضلعها الثاني، وهو الحرية أو الليبرالية، التي تأخذ طابعاً أخلاقياً تكافلياً تكون نتيجته الحديث عن حضارة الحرية. ولذلك يدعو فيلسوف الاستقلال الفلسفي إلى إعادة بناء حقل الحرية من خلال اعتبار أن الليبرالية، بوصفها نظاماً اجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية، فهي لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية، لأنها يجب أن ترتبط بوجهها الآخر، وهو المسؤولية. وعليه، فإن التفكير في الحرية يؤول إلى نتيجتين: الأولى أن رفض الليبرالية المتوحشة يقتضي تعميق التضامن وتوسيعه، باعتباره شعوراً وواجباً أخلاقياً، والثانية باعتبار أن الليبرالية في صورتها الغربية المعتدلة ليست نهاية التاريخ.

- ولكل ذلك يعتبر ناصيف نصار فيلسوف النهضة العربية الثانية، حينما يلحّ على أولوية التحليل النقدي للمفاهيم، وفي مقدمتها مدلولات: الفلسفة، الأيديولوجيا، العقلانية، الأمة، التعصب، السلطة، الحرية، الديمقراطية، المجتمع الحداثي، المواطنة، كما يحرص على إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة أو نقل مفاهيم من حقل معرفي آخر إلى مجال الفلسفة، مثل: الاستقلال، الإبداع، النهضة الثانية، كما يدعو إلى مجتمع جديد، وجدلية الوحدة، والاختلاف، والحداثة؛ إنه يسعى إلى الانتقال من الاتباع إلى الإبداع، ومن نقد الأيديولوجيا إلى النهضة العربية الثانية، ومن نقد الطائفية إلى الديمقراطية، ومن تاريخ الفلسفة إلى النقد المنفتح، ومن التعصب والنظام الكلي إلى الحداثة والحرية والديمقراطية والمجتمع الحداثي.

كلما قرأت لناصيف نصار، وجدته يحمل همّاً، جعله على اطلاع مباشر بكل ما يحدث في الشرق، وفي الغرب. ولما التقيته وحاورته اكتشفت أنه يحمل هذا الهمّ ويعيشه، لأنه لا يكتب لأجل أن تزخر مكتبته بمؤلفات جديدة، بل هو بعيد من أن يكون ضحية لطغيان الأشياء. والدليل على ذلك أنه حمل مهمة النقد منذ أن منحت له الفرصة ليفكر بصوت مرتفع، وهو يحلل ويشرح ويقسم أعمال ابن خلدون في رسالة الدكتوراه، وهو مفكر وفيلسوف منفتح يقرأ لغيره بتمعّن، فوجدته ملمّاً بكل ما كتبه طه عبد الرحمن وغيره، وهدفه وضع استراتيجيا للفكر العربي المعاصر تكفل له المشاركة في الفعل الحضاري والفلسفي الكوني، بأن يكون منتجاً للمعرفة، ومبدعاً للفكر.

وإجمالاً، نقول إن فلسفة التواصل عند الرجلين كانت ضمنياً، ولم تكن تصريحاً، فقد بدأت عند طه عبد الرحمن قومية، وانتهت كونية، وبدأت كونية عند نصار، وانتهت قومية. وهي تعكس بأي حال من الأحوال جدلية القومي والكوني داخل المجال الفلسفي التداولي العربي. ويبقى في الأخير أن نشير إلى أن مجال البحث والتأسيس لفلسفة للتواصل لدى المفكر العربي يعتبر تحدياً أمامه من أجل الدخول في حوار متكافئ مع الغرب، يكون مرتكزاً على إبداع فلسفة ونظرية للفعل التواصلي لها مدلولاتها الحضارية، واللغوية، والسياسية، والأخلاقية، والحوارية، تجعلنا نطرح

علامة استفهام كبيرة حول قدرة المشروعين على الارتقاء من مستوى التفكير والدعوة إلى التواصل، وإلى إبداع نظرية في الفعل التواصلي، قولاً وفعلاً، لأننا بصراحة نطالب أنفسنا، ونطالب بخاصة هذين الفيلسوفين، بضرورة تجاوز مرحلة التشخيص النظري إلى مرحلة التجسيد النظري الذي يؤسس للآليات، وخصوصاً أن قلمهما لم يجفّ إلى غاية كتابة هذه الكلمات.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. **هيجل أو المثالية المطلقة**. القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٨. (عبقريات فلسفية)

إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن عدي، يوسف. **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٨١]. ٢٠ ج.

ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

________. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

________. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

________. **نقد الخطاب الديني**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

________. **هكذا تكلم ابن عربي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.

أحمد، محمد وقيع الله. **مدخل إلى الفلسفة السياسية**. دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠.
أرسطوطاليس. **كتاب النفس**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني؛ راجعه عن اليونانية جورج شحاتة قنواتي وعيسى البابي الحلبي. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٩.
أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
ـــــــــ. **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١.
الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. دراسة وتحقيق عباس صباغ. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٤.
أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**. ط ٢. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.
الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي (ضوابط - تقنيات - مناهج - آفاق)**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧. (سلسلة الحوار؛ ٢٧)
الإيجي، عضد الدين. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].
إيغلتون، تيري. **أوهام ما بعد الحداثة**. ترجمة منى سلام؛ مراجعة سمير سرحان. القاهرة: أكاديمية الفنون - مركز اللغات والترجمة، ٢٠٠٠.
باريون، ياكوب. **ماهية الإيديولوجية**. ترجمة أسعد رزوق. بيروت: الدار العلمية، ١٩٧١.
البازغي، سعيد عبد الرحمن. **ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
بدران، إبراهيم وسلوى الخماش. **دراسات في العقلية العربية الخرافة**. ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٨.
بدوي، عبد الرحمن. **الأخلاق عند كانط**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
برقاوي، أحمد. **محاولة في قراءة عصر النهضة**. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٩.
بلعيد، الصادق. **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**. ط ٢. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٠.
بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.
بوخنسكي، يوسف. **تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة عبد الكريم الوافي. طرابلس - ليبيا: مكتبة الفرجاني، [د. ت.].
التارزي، مصطفى. **الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٥.
التفتازاني، سعد الدين مسعود عمر. **شرح العقائد النسفية في أصول علم الدين وعلم الكلام**. تحقيق كلود أسامة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.].

تورين، آلان. **نقد الحداثة**. ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

تيزيني، طيب. **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**. دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

______. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

______. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

______. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.

الحاج، كميل. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: عربي ـ إنكليزي**. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠.

حرب، علي. **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

حنا، عبد الله. **النهضة والاستبداد**. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤.

الحناوي، عبد الرؤوف. **فيض القدير في شرح الجامع الصغير**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

حنفي، حسن. **دراسات إسلامية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١.

______. **من العقيدة إلى الثورة**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٨. ٥ ج.

خليل، حامد. **أزمة العقل العربي**. دمشق: دار كنعان، ١٩٩٢. (الثقافة للجميع؛ ١)

خليل، عماد الدين. **حول تشكيل العقل المسلم**. ط ٥. الدوحة: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢. (كتاب الأمة؛ ٤)

ديكارت، رينيه. **مقالة الطريقة**. ترجمة جميل صليبا؛ تقديم عمر مهيبل. الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١.

راسل، برتراند. **النظرة العلمية**. تعريب عثمان نويه. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.

راندال، جون هيرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان الدين دجاني. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥. ٢ ج.

رزبرج، نيكولاس. **توجهات ما بعد الحداثة**. ترجمة وتقديم ناجي رشوان؛ مراجعة محمد بريدي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت دار القلم، ٢٠٠٦.

ريناتي، جورج. **رحلات داخل الفلسفة الغربية**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. ٤ ج.

زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام في عصر العولمة**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩.
زناتي، جورج. **رحلات داخل الفلسفة الغربية**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
زيادة، رضوان. **أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.
ـــــــ. **صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.
سالم، بول. **الميراث المر: الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي**. ترجمة بدر الرفاعي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
ـــــــ. **الحداثة وما بعد الحداثة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠.
ـــــــ. **مخاضات الحداثة**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٧.
سترومبرج، رونالد. **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١ ـ ١٩٧٧**. ترجمة أحمد الشيباني. ط ٣. القاهرة: دار القارىء العربي، ١٩٩٤.
سلمان، عباس محمد حسين. **العقل والعقلانية النقدية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢.
الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. خرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد علي؛ مع شرح تعليقات فضيلة الشيخ عبد الله دراز. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦. ٤ ج.
شلحت، يوسف. **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.
صالح، هاشم. **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠.
ـــــــ. **مخاضات الحداثة التنويرية: القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة**. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
صخري، محسن. **فوكو قارئاً لديكارت**. حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧.
صعب، حسن. **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.
صفدي، مطاع. **نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٢ ج.
طاهر، علاء. مدرسة فرانكفورت: **من هوركهايمر إلى هابرماز**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.
الطريري، عبد الرحمن. **العقل العربي وإعادة التشكيل**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣. (كتاب الأمة؛ ٣٥)

عباس، فيصل. **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٩.

عبد الحميد، طلعت، عصام الدين هلال ومحسن خضر. **الحداثة.. ما بعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ــــــــ. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ــــــــ. **الحوار أفقاً للفكر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

ــــــــ. **حوارات من أجل المستقبل**. المغرب: دار الهدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٠. (منشورات الزمن؛ ١٣)

ــــــــ. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ــــــــ. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

ــــــــ. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ــــــــ. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

ــــــــ. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

ــــــــ. **فقه الفلسفة ١: الفلسفة والترجمة**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ــــــــ. **فقه الفلسفة ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ــــــــ. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠.

ــــــــ. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

عبده، سمير. **السوريون والحضارة السريانية**. دمشق: دار الحصار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

العراقي، عاطف. **ثورة العقل في الفلسفة العربية**. ط ٥. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ــــــــ. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

عطية، أحمد عبد الحليم [وآخرون]. **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**. إشراف أحمد عبد الحليم عطية. القاهرة : الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ٢٠٠٤.

العودات، حسين. **النهضة والحداثة: بين الارتباك والإخفاق**. بيروت: دار الساقي، ٢٠١١.

غارودي، روجي. **من أجل حوار بين الحضارات**. ترجمة عادل العوا. بيروت: دار عويدات، ١٩٨٢.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**. ط ٢. دمشق: مكتبة النشر العربي، ١٩٣٩.

غيوة، فريدة. **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**. عين مليلة ـ الجزائر: دار الهدى للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٢.

فاتيمو، جياني. **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨.

فادية، ميشيل. **الإيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية**. ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة. اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

فوكس، تشارلز وهيو ميللر. **نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش**. ترجمة عاصم محمد الفارس؛ مراجعة تامر بن ملوح المطيري. [د. م.]: معهد الإدارة العامة ـ مركز البحوث، ٢٠٠٠.

قراملكي، أحمد. **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**. تحقيق حيدر نجف؛ حسن العمري وعبد الجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢. (قضايا إسلامية معاصرة)

الكحلاني، حسن. **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤.

كرم، يوسف. **الطبيعة وما بعد الطبيعة: المادة، الحياة، الله**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٦.

ــــــــ. **العقل والوجود**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٤.

لارين، جورج. **الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث**. ترجمة فريال حسن خليفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.

لحود، عبد الله. **في العلمانية والديمقراطية**. بيروت: دار النضال، ١٩٩٢.

اللاهوري، محمد إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة عباس العقاد. القاهرة: المؤلف، ١٩٥٥.

مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني. تحقيق بسام محمود بارود. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٩.

مجموعة مؤلفين. **الحداثة في المجتمع العربي: القيم، الفكر، الفن**. دمشق: بدايات للطباعة والنشر، ٢٠٠٨.

مجموعة مؤلفين. **مسارات فلسفية**. ترجمة محمد ميلاد. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

مجموعة مؤلفين. من أديب إسحق والأفغاني.. إلى ناصيف نصار: أضواء على التعصب. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣.
محفوظ، محمد. الإسلام والغرب وحوار المستقبل. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
محمود، زكي نجيب. خرافة الميتافيزيقا. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
ــــــ. شروق من الغرب. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١.
ــــــ. قشور ولباب. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧.
المسكيني، فتحي. الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
مصدق، حسن. هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية. تقديم برهان غليون. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
مل، جو ستيوارت. أسس الليبرالية السياسية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهر: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.
مهيبل، عمر. البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩١.
ــــــ. من النسق إلى الذات: قراءات في الفكر الغربي المعاصر. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠٠٧.
نصّار، ناصيف. الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١١.
ــــــ. الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٤.
ــــــ. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.
ــــــ. تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط ٢ مصحّحة. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤.
ــــــ. التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
ــــــ. الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨.
ــــــ. طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٥.
ــــــ. الفكر الواقعي عند ابن خلدون. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١.
ــــــ. الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.
ـــــــــ. **مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية**. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.
ـــــــــ. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.
ـــــــــ. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
هابرماس، يورغن. **بعد ماركس**. ترجمة محمد ميلاد. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
ـــــــــ. **العلم والتقنية كـ«إيديولوجيا»**. ترجمة حسن صقر. كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣.
ـــــــــ. **المعرفة والمصلحة**. ترجمة حسن صقر. كولونيا ـ ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠١.
ـــــــــ. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
هيجل. **موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأول**. تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
الوقيدي، محمد. **بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

دوريات

أبو حمدان، سمير. «تصورات الأمة لناصيف نصار.» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي ـ بيروت): العدد ٤١، ١٩٨٦.
أحمد، محمود سيد. «مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس.» **عالم الفكر**: السنة ٣٤، العدد ٤، ٢٠٠٦.
ابن رمضان، رمضان. «الفكر الديني الحديث تحت مجهر الحداثة: الموجود/ المنشود.» **دراسات مغربية** (الدار البيضاء): العدد ١٣، ٢٠٠١.
بغورة، الزواوي. «ميشال فوكو: الأنوار والتقدم: منظور الأنطولوجيا التاريخية.» **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**: العدد ٣٨، ١٩٩٩.
بودومة، عبد القادر. «النص وآليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.» **فكر ونقد** (الدار البيضاء): العدد ٥٦، ٢٠٠٠.
ـــــــــ. «نيتشه قادماً من المستقبل: فيلسوف ما بعد الموت.» **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**: العدد ٤٢، ٢٠٠٠.
بوشلاكة، رفيق عبد السلام. «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة.» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ بيروت): العدد ٦، ١٩٩٦.

تيزيني، طيب. «من الواقع العربي الراهن إلى مشروع نهضة تنويرية عربية.» **شؤون عربية**: العدد ١٠٤، ٢٠٠٠.

حرب، سعاد. «في الفرد والحداثة عند نيتشه.» **أوراق فلسفية**: العدد ١، ٢٠٠٠.

دبلة، عبد العالي. «ما بعد الحداثة في النظرية السوسيولوجية المعاصرة.» **الباحث الاجتماعي** (منشورات جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر): العدد ٣، ٢٠٠١.

الدوري، عبد العزيز. «المشروع الحضاري النهضوي العربي (ملف): تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٦٩، تموز/ يوليو ٢٠٠١.

رصاص، محمد سيد. «عصر النهضة العربية: مراجعة عامة.» **الاجتهاد**: السنة ١٥، العدد ٥٥، ٢٠٠٢.

سبيلا، محمد. «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي.» **مدارات فلسفية**: العدد ١، ١٩٩٨.

سقال، ديزيريه حبيب. «الحداثة وما بعد الحداثة: انفجار العقل، التشظي واللاإنسان.» **كتابات معاصرة** (مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية): العدد ٤٢، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

صالح، هاشم. «فيلسوف القاعة الثامنة.» **الكرمل** (الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين): العدد ١٢، ١٩٨٤.

طاهر، علاء. «نظرية هابرماس النقدية.» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي ـ بيروت): العدد ٤١، ١٩٨٦.

المولى، سعود. «تجاوز الحداثة.» مجلة الملتقى: العدد ٣، ٢٠٠١.

نصار، ناصيف. «إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني.» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (بيروت): العدد ٣٧، ١٩٨٤.

هابرماس، يورغن. «العلاقة بالعلم ومظاهر عقلانية الفعل.» ترجمة جورج أبي صالح. **مجلة الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي): العدد ٤٦، ١٩٨٧.

الوقيدي، محمد. «الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة: شروط طرح الإشكال.» **الوحدة**: السنة ٥، العدد ٦٠، ١٩٨٩.

يفوت، سالم. «النظام الفلسفي الجديد.» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (مركز الأنماط القومي): العددان ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٩٩٨.

ندوات، مؤتمرات

الحداثة وما بعد الحداثة. عمّان: منشورات جامعة فيلادلفيا، ٢٠٠٠.

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Les Idéologies politiques*. Paris: Presses Universitaire de France, 1974.

Arkoun, Mohamed. *Lectures du Coran*. Tunis: Alif, 1991.

Arnaldez, Roger. *Averroès: Un rationaliste en islam*. Paris: Balland, 1998.

Bachelard, Gastón. *L'Activité rationaliste de la phisique contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.

De Libéra, Alain. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Presses Universitaire de France, 1991.

Descartes, René. *Descartes: Discours de la méthode: Introdiction par T.V charpentier libraire*. Paris: Hachette, 1918.

———. *Descartes: Ouvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953. (La Pléiade)

De Tocqueville, Alexis. *De la démocratie en Ameriqué: Tome 2*. Paris: [n. pb.], 1830; 2ème ed. 1988.

Habermas, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*. traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochiltz. Paris: Galimard, 1988.

———. *Logique des sciences sociales et autres essais*. traduit par Rainer Rochiltz. Paris: Press Universitaires de France, 1987.

Jaume, Lucien. *La Liberté et la loi: L'origine philosophique du libéralisme*. Paris: Fayard, 2003.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 2ème ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Marx, Karl et Friedrich Engels. *L'Idéologie allemande*. Paris: Sociales, 1962.

فهـرس

ـ أ ـ

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

هذا الكتاب

تحتلّ فلسفة **التواصل** حيّزاً مميّزاً في الثقافة المعاصرة، يهتمّ بها الباحثون ونقّاد الفلسفة المتخصّصون، وشرائحُ واسعة من نخبة القرّاء ولا سيّما في الأوساط الأكاديميّة. وتكمُن إحدى ميزاتها في أنها متعددة الأبعاد، وتتقاطع فيها اتجاهاتٌ معرفيّة قديمة وحديثة شديدة التداخل والصلة باهتمامات الإنسان المعاصر، وبخاصة بعد القفزات العلمية الباهرة التي عرفها النصف الثاني من القرن العشرين في مختلف المجالات، وفي طليعتها ثورة الاتصالات وانفجار المعلومات وتنوّع المعارف، وهي كلّها أدّت إلى تأثيرات وتغييرات واسعة في وعي الأفراد والجماعات، وتركت بصماتٍ واضحةً في الثقافة جعلت تأصيل التفكير بِـ **التواصل** مَعْلماً ثقافياً يستحوذ على اهتمام الدارسين.

الكتاب الذي بين أيدينا، يتناول هذه القضايا بالرصد والتحليل النقدي، ويركّز المؤلّف بصورة خاصة على دراسة منجزات مفكّريْنِ عربيّين كبيريْن هما: **ناصيف نصّار** و**طٰه عبد الرحمن**. ويرى «أنّ فلسفة التواصل عندهما كانت ضمنيّاً ولم تكن تصريحاً، فقد بدأت عند طه عبد الرحمن قوميّة وانتهت كونيّة، فيما بدأت كونيّة عند ناصيف نصّار وانتهت قومية، وهي تعكس جدليّة القومي والكوني داخل المجال الفلسفي التداولي العربي».

إنّ مركز دراسات الوحدة العربية إذ يقدّم هذا الكتاب إلى القارئ العربي، يأمُل أن يحقق إضافةً نوعيّة إلى المكتبة العربية في مجال الأبحاث الفلسفية المعاصرة.

الدكتور جلول مقورة

- رئيس قسم الفلسفة في جامعة المسيلة/ الجزائر.
- صدر له كتاب **الفكر التواصلي عند هابرماس بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي** (بيروت، ٢٠١٤).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-995-1

